

Studien zur Genese rationaler Lebensführung und zum Sektentypus Max Webers

Das Beispiel mennonitischer Bauernfamilien im deutschen Südwesten (1632–1850)

Studies on Max Weber's Sect as an Ideal Type and the Genesis of the Rational Way of Life

The Example of Mennonite Peasant Families in Southwest Germany (1632–1850)

Frank Konersmann¹

Fakultät für Geschichtswissenschaft, Theologie und Philosophie, Universität Bielefeld, Postfach 100131, D-33501 Bielefeld

Zusammenfassung: Den Ausgangspunkt des Aufsatzes bildet die Frage, ob und inwiefern die These von der protestantischen Ethik Max Webers und der von ihm entwickelte Sektentypus als geeignete Interpretamente anzusehen sind, um das religiöse Selbstverständnis sowie das Sozial- und Wirtschaftsverhalten mennonitischer Bauernfamilien im linksrheinischen deutschen Südwesten zwischen 1632 und 1850 plausibel zu rekonstruieren und zu analysieren. Auf der Grundlage einer kritischen Würdigung des religionssoziologischen Ansatzes Max Webers und unter Berücksichtigung neuerer Forschungsansätze der Täuferforschung werden die Grade der Abweichung der mennonitischen Glaubensgemeinschaften im deutschen Südwesten vom Idealtypus der Sekte in den Bereichen Bekenntnisentwicklung, Organisations- und Ämterstruktur, familiäre und verwandtschaftliche Verankerung der Glaubensgemeinschaft und soziale Differenzierung vorgestellt und erläutert. Im Ergebnis wird der von Max Weber allen Mitgliedern protestantischer Sekten unterstellte Individualismus und Habitus rationaler Lebensführung, der als wesentlicher mentaler Faktor für die Ausprägung des kapitalistischen Geistes anzusehen ist, weitgehend auf bestimmte Mitglieder eingeschränkt, die informelle und formelle Führungsaufgaben übernahmen. Die Genese rationaler Lebensführung wird hypothetisch als das Produkt dialektischer Prozesse endogener und exogener Faktoren beurteilt. Zu den endogenen Faktoren gehören Abkehr von Mission, Anerkennung der Obrigkeit, kirchenähnliche Gemeindebildung, Schärfung der Kirchenzucht und Intensivierung innerweltlicher Askese sowie Zuwachs zentraler Aufgaben bei einzelnen Mitgliedern, zu den exogenen Faktoren sind tolerantere Religionspolitik und wachsende Bedeutung ökonomischer Zielvorgaben der Obrigkeiten, verbesserte Rechtslage für Minderheiten sowie Verdichtung und Dynamisierung von Marktbeziehungen zu zählen.

1. Der Erklärungsansatz Max Webers und die sozialen Träger protestantischer Ethik

In der Vorbemerkung zu seinen religionssoziologischen Aufsätzen erläuterte Max Weber sein Erkenntnisinteresse: Er wolle die ‚Eigenart des modernen okzidental Rationalismus erkennen und ihre Entstehung erklären‘ (V: 12). Zu den Merkmalen

dieses Rationalismus im ökonomischen Bereich rechnete er Verlagsorganisation, Arbeitsteilung, Lohnarbeit, Trennung von Haushalt und Betrieb, Börse, Kapitalrechnung und Rentabilitätsdenken (V: 4ff.). Ausschlaggebend für die Durchsetzung dieser Spezifika des ökonomischen Rationalismus im Abendland war seiner Ansicht nach neben dem Römischen Recht und dem Anstaltsstaat die „praktisch-rationale Lebensführung“ (V: 12). Der Ausprägung dieser Lebensführung in Form „rastloser, stetiger, systematischer, weltlicher Berufsarbeit“ (PE: 192, 105f.) hätten aber in der Vormoderne sowohl ständische, feudale und kirchliche Bindungen, Verpflichtungen und Rücksichten als auch das menschliche Glücksverlangen entgegengestanden. Daher hätten die Zeitgenossen diese Lebensführung auch als „irrational“ empfunden (PE: 35, 54).² Die

¹ Einige Passagen dieses Aufsatzes lagen bereits einem Vortrag zugrunde, den ich am 16.5.2003 im Kolloquium zur Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts von Gunilla Budde und Heinz-Gerhard Haupt in Bielefeld gehalten habe. Für Kritik und Anregungen der stark überarbeiteten Fassung danke ich sowohl den Herausgebern und Gutachtern der Zeitschrift für Soziologie als auch Frank-Michael Kuhle- mann, Wolfgang Mager und Heinrich Richard Schmidt. Die im folgenden herangezogenen Schriften Max Webers werden mit einem Sigel kenntlich gemacht. Die Auflösung der verwendeten Sigel erfolgt im Anhang des Aufsatzes.

² An anderer Stelle stellt Weber fest: „Uns interessiert gerade die Herkunft jenes irrationalen Elements, welches in

mächtigsten „psychologischen Antriebe“ (PE: 86) für eine solch außergewöhnliche, die bisherigen Konventionen unterminierende Lebensführung in der Frühneuzeit erblickte Weber in der „innerweltlichen Askese“ der Calvinisten und protestantischen Sekten, allen voran der Täufer (KS: 561, PE: 161f.). Zu ihren zentralen religiösen Beweggründen zähle der Glaube, „daß nur die Bewährung im Leben, speziell aber in der Berufsarbeit, die Versicherung der Wiedergeburt und Rechtfertigung“ enthalte (KS: 561). Infolge der bei protestantischen Sekten besonders streng und konsequent gehandhabten Kirchenzucht sei „jene asketische Berufsethik“ gezüchtet worden, „welche dem modernen Kapitalismus in der Zeit seiner Entstehung adäquat war“ (PS: 218, WuG: 726).

Als die wesentlichen sozialen Träger des „asketischen Protestantismus“ bezeichnete Max Weber neben Predigern vor allem kleinbürgerliche Handwerker, Farmer, freie Bauern im Sinne englischer yeomen, Lohnarbeiter und Unternehmer (V: 9, PE: 37f., 49f., 52, PS: 214, WuG: 293f., 312; vgl. auch Tyrell 1994: 399). Den gewöhnlichen Bauern beurteilte er hingegen als nicht fähig oder nicht willens, mit rechnerischem Kalkül und in Orientierung an längerfristigen Zielen „planvoll und nüchtern“ vorzugehen, da ihn zum einen nur kurzfristige Ziele interessierten (PE: 61), seine „Lebensführung“ zu meist von „organischen Naturvorgängen“ geprägt sei (WuG: 717) und er der „magischen Religiosität“ zuneige (WuG: 286), wenn nicht sogar dem „bigotten Fanatismus“ (KS: 580). Zum anderen habe der Bauer wegen der Übermächtigkeit der Sitten, von Gewohnheiten und Rechtsverhältnissen scheitern müssen, wenn er sich zu methodischer Lebensführung entschloß (WuG: 287, 294). Allerdings seien Bauern gelegentlich auch als Träger „rational ethischer Bewegungen“ und „nicht magischer Religiosität“ in Erscheinung getreten, dann aber entweder „in kommunistisch-revolutionärer Form“ (WuG: 286) oder aber in der Täuferbewegung und bei den Puritanern des 17. Jahrhunderts (WuG: 312f.).³ Für die Herrschaftsgebiete des Alten Reiches ging Weber offensichtlich generell von persönlich stark abhängigen Bauern aus, so daß er unter ihnen kein Pendant zu den freien Bauern in England (yeomen)

diesem wie in jedem ‚Berufs‘-Begriff liegt“ (PE: 62); vgl. hierzu auch Tyrell 1994: 398.

³ Weber führt hierzu weiter aus: „Die unerhörte Verbreitung der Bibelkenntnis und des Interesses für äußerst abstruse und sublimen dogmatische Kontroversen bis tief selbst in bäuerliche Kreise hinein, wie sie im 17. Jahrhundert in den puritanischen Kreisen sich fand, schuf einen religiösen Massenintellektualismus“ (WuG: 313).

fand. Seine die im Alten Reich bestehende Vielfalt pacht-, besitz- und personenrechtlicher Verhältnisse von Bauern verkennende Sicht wirft um so mehr Fragen nach der Beteiligung von Bauerngruppen an den religiösen Bewegungen, insbesondere an den protestantischen Sekten während der Frühneuzeit auf.⁴

In der neueren Pietismusforschung wird zwar gelegentlich auf die Rezeption pietistischer Erbauungsliteratur auch durch bäuerliche und sogar unterbäuerliche Gruppen hingewiesen (Brecht 1993: 2).⁵ Dieser Aspekt ist aber nur selten eingehender erforscht worden. Zu den Ausnahmen zählt die Mikrostudie Hans Medicks, der einen bemerkenswert großen Buchbesitz in den Inventaren und Teilungen pietistischer Weber, Bauern und Tagelöhner in dem schwäbischen Dorf Laichingen zwischen 1748 und 1820 ermittelt hat (Medick 1996: 447ff.). Die „besondere Form protestantischer Ethik“ in diesem protoindustriellen Milieu Württembergs beschreibt Medick, ähnlich wie Weber, idealtypisch als „Heiligungssaskese“ (Medick 1996: 552ff.), die „das Durchhalten von Mühsal und Not, von Anstrengung und Arbeitslast“ erleichtert und „dem gerade hierdurch zu erhoffenden herrlichen Gnadenlohn“ gedient habe (Medick 1996: 553). In der Täuferforschung, der Religionssoziologie und Agrargeschichte ist zwar gelegentlich die Vermutung geäußert worden, daß die Hypothese von der protestantischen Ethik ein geeigneter Ansatz sein könnte, um das Wirtschaftsverhalten und die Strategien mennonitischer Bauern zu interpretieren (Seguy 1969: 109, Boehler 1995: 1387). Aber nur Ernst H. Corell, ein Schüler Max Webers und Ernst Troeltschs,⁶ hat in seiner Dissertation über die

⁴ Zwar erkannte Weber bei den Mennoniten in Deutschland, insbesondere in Preußen, einen „ausgeprägten geschäftlichen Sinn“, bezog seine Ausführungen aber auf sie „als (einen, F.K.) unentbehrliche(n) Träger der Industrie“ (PE: 28) und eben nicht auf die Landwirtschaft. Es handelt sich bekanntlich um niederländische Mennoniten, denen ihre in der Heimat erworbenen Kenntnisse im Deichbau und in der Trockenlegung von Sümpfen zu gute kamen (vgl. Corell 1925: 22). Auch mit der folgenden, auf die Abendmahlszucht bezogenen Formulierung dürfte Weber eher protestantische Sekten in Holland und England als ihre Glaubensverwandten im Alten Reich gemeint haben: „Denn genau so, wie dies an der Hand jener persönlichen Erlebnisse für Amerika veranschaulicht wurde, hat die Religiosität der asketischen Sekten mehrere Jahrhunderte lang nachweislich überall, auch in Europa, gewirkt“ (PS: 218).

⁵ In dem sozialgeschichtlichen Forschungsüberblick zum Pietismus von Hartmut Lehmann (1996) findet sich erstaunlicherweise kein einziger Hinweis auf Bauern.

⁶ Corell widmete seine Dissertation „dem Andenken“ Max Webers und Ernst Troeltschs. Im Vorwort schreibt

Schweizer Täufermennoniten den weberschen Erklärungsansatz auch für die Interpretation seiner Befunde herangezogen.⁷ Corell gibt insgesamt eher ein ambivalentes Urteil über die Wirtschaftspraxis bäuerlicher Mennoniten vor allem in der Pfalz und in Rheinhessen zwischen dem 17. und frühen 19. Jahrhundert ab. Einerseits habe ihre „bäuerliche Verwurzelung“ und ihr Verlangen nach „Restitution des Urchristentums“ die Mennoniten vom „Gewinnstreben“ weggeführt. Zudem sei bei ihnen eine „innewohnende Tendenz sozialer Absonderung“ erkennbar, die ihrer „innerweltlichen Betätigung eine starre konservative Richtung“ gegeben habe (Corell 1925: 138). Andererseits erblickte er in dem „rechenhaften Charakter des öfters festgestellten buchführenden mennonitischen Landwirts“ Ende des 18. Jahrhunderts erste Anzeichen einer kapitalistischen landwirtschaftlichen Betriebsführung (Corell 1925: 143).

Die Ambivalenz seines Urteils dürfte zum einen darauf zurückzuführen sein, daß Corell sowohl streng gläubige Amische als auch gemäßigte Mennoniten im Blick hatte, zwischen denen sich nach der Amischen Spaltung 1693/94 mehr oder weniger deutliche Unterschiede in ihrem Erscheinungsbild und in ihrer Siedlungslage ausprägten. Zum anderen stand Corell weitgehend nur die staatliche Überlieferung zur Verfügung, so daß ihm die religiöse, soziale und wirtschaftliche Praxis mennonitischer Bauern weitgehend unbekannt bleiben mußte. Demnach sind Fragen nach dem individuellen Selbstverständnis, Alltagshandeln und Wirtschaftsverhalten mennonitischer Bauern weiterhin als völlig offen zu bezeichnen. Sie lassen sich aber wenigstens z.T. anhand von Schreibe- und Tagebüchern, Inventaren, Chroniken, Geschäfts- und Privatbriefen sowie Hofakten beantworten. Derartige Quellen konnten für die Pfalz und Rheinhessen in einem von der DFG geförderten Forschungsprojekt in größerer Zahl ermittelt werden.⁸ Sie befinden sich zumeist in privater Überlieferung mennonitischer Familien und im Archiv

der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof (Pfalz). In diesem Projekt wurden die genannten Quellen, die vor allem aus der Überlieferung von sogenannten „Bauernkaufleuten“ stammen (Konersmann 2002, 2004b), mit betriebswirtschaftlichen und makroökonomischen Ansätzen und Fragestellungen ausgewertet und interpretiert. Kennzeichnend für diese Bauernkaufleute war eine spezifische Kombination von Agrarproduktion, Gewerbe und Agrarhandel, die ihnen eine ausgeprägt gewinnorientierte Betriebsführung bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ermöglichte. Da unter den ersten Vertretern dieser Gruppe auffallend viele der mennonitischen Konfession angehörten, stellt sich die Frage, ob und inwiefern ihr religiöses Selbstverständnis und ihre religiöse Organisation ganz wesentlich zu ihrer vergleichsweise früh erfolgreichen Landwirtschaft beigetragen haben könnten. Diese Frage wird zur Zeit in religions- und familiensoziologischen sowie sozialgeschichtlichen Studien über einzelne Bauernfamilien und ihre verwandtschaftlichen Netzwerke aufgegriffen.⁹

Im Rahmen dieser Forschungen stellt sich die Frage, inwiefern es der religionssoziologische Erklärungsansatz Max Webers erlaubt, die angenommenen Wechselwirkungen zum einen zwischen dem religiösen Selbstverständnis mennonitischer Bauern und ihrem Gemeindeleben, zum anderen zwischen diesen religiösen und sozialen Aspekten und dem konkreten Wirtschaftsverhalten von Gemeindemitgliedern quellennah zu analysieren und plausibel zu interpretieren. Für die Beantwortung dieser Frage soll *erstens* der von Weber entwickelte Idealtypus der protestantischen Sekte und seine Funktion in dem unterstellten Zusammenhang zwischen protestantischer Ethik und dem Geist des Kapitalismus erläutert werden. Die sich aus dieser Rekapitulation ergebenden begriffs- und methodenkritischen Fragen sollen *zweitens* in der Darstellung des Selbstverständnisses, der Lehrentwicklung, der Organisation und der religiösen Praxis mennonitischer Bauernfa-

er: „Max Weber, der meine ersten Schritte in das religionssoziologische Gebiet begleitet und mich zu vorliegender Untersuchung ermuntert hat. ... Nach dem Hinscheiden Max Webers und nach fortgeschrittener Klärung des Materials durfte ich mich über die Soziallehren des Täufer = Mennonitentums mit Ernst Troeltsch besprechen“ (Corell 1925: VI).

⁷ Herbert Wiebe (1952: 7ff.) bezieht sich leider nur sehr kurz und rein affirmativ auf Webers Erklärungsansatz in seiner Beschreibung der Religiosität und des Gemeindelebens niederländischer Mennoniten, die sich Ende des 16. Jahrhunderts an der Weichsel niederließen.

⁸ Über die Zielsetzungen dieses interdisziplinär angelegten, zwischen 1998 und 2002 durchgeführten und von

Professor Dr. Wolfgang Mager geleiteten Projektes informieren zwei Aufsätze (Konersmann 1998, 2001c).

⁹ Diese verschiedenen Fragestellungen werden in meiner Habilitationsschrift zusammengeführt. Darin werden zum einen das Selbstverständnis der Bauernfamilien, ihre soziale Lage, ihre Wirtschaftspraxis und ihre ökonomischen Strategien in der Pfalz, in Rheinhessen und am nördlichen Oberrhein zwischen 1740 und 1880 rekonstruiert, zum anderen werden diese Befunde mit makroökonomischen Strukturveränderungen insbesondere in der Agrarwirtschaft und mit gesellschaftlichen Umbrüchen in Beziehung gesetzt. Mennonitische Bauernfamilien und ihre Glaubensgemeinschaft werden systematisch berücksichtigt.

milien im deutschen Südwesten und *drittens* in der Erläuterung ihrer Existenzbedingungen und Wirtschaftspraxis aufgegriffen werden, wobei auch einige neuere sozialgeschichtliche Konzepte der Täuferforschung berücksichtigt werden. In einem Schlußabschnitt sollen *viertens* die vorgestellten externen und internen Faktoren in ihrer Bedeutung sowohl für die Existenz und Duldung einer protestantischen Sekte als auch für ihr Selbstverständnis, ihre Organisationsstruktur, ihr Ethos und ihre Wirtschaftspraxis erörtert werden. In dieser abschließenden Betrachtung werden unter Einbeziehung anderer Fallstudien zwei weitere, bisher in der Täuferforschung nicht erörterte Fragen allerdings nur kurz aufgegriffen, da sie bislang im Projekt nur im Ansatz berücksichtigt wurden: Inwiefern prägte ihr jeweiliger wirtschaftlicher Schwerpunkt in der Landwirtschaft, im Gewerbe oder im Handel ihre sozialen und religiösen Strukturen? Und: Welche Konsequenzen ergaben sich für die mennonitische Glaubensgemeinschaft aus ihrem Wohnsitz auf Einzelgehöften, im dörflichen Siedlungsverband oder innerhalb einer Stadt?

2. Der Idealtypus der protestantischen Sekte und die These von der protestantischen Ethik bei Max Weber

Max Weber hat in der Protestantischen Ethik von 1904/5 erstmals Kirche und Sekte als die beiden für das Christentum typischen Vergemeinschaftungsformen angesprochen und systematisch unterschieden, und Ernst Troeltsch ist ihm darin gefolgt (Molendijk 1996: 43). Die diesen Formen zugrunde liegenden „religiösen Gedanken“ entfaltete er in „idealtypisch kompilierter Konsequenz“ (PE: 87, A: 167, van Dülmen 1988: 95). Den „Typus“ der Sekte (KS: 578) und seine protestantischen Varianten erläuterte Weber mit Blick auf deren innerweltliche Askese, verstanden als protestantische Ethik (A: 167). Die Bildung eines Idealtypus diene dem Zweck, „das reale, durch Irrationalitäten aller Art (Affekte, Irrtümer) beeinflusste Handeln als ‚Abweichung‘ von dem bei rein rationalem Verhalten zu gegenwärtigenden Verlaufe zu verstehen“ (WuG: 3). Idealtypische Konstrukte wie die ‚Sekte‘ seien daher „in der historischen Realität nur selten anzutreffen“ (PE: 87). Mit Blick auf die historisch nachweisbaren Sekten heißt das: „Man kann immer nur fragen, in welchen Hinsichten eine konkrete Denomination dem einen oder anderen ‚Typus‘ entspricht oder nahesteht.“ (KS: 578) Tyrell zufolge beurteilte Weber die spätantiken Donatisten als

„Mustersekte“ (PS: 225, Tyrell 2003: 223) und die täuferischen Sekten gewissermaßen als „Realtypen“ (KS: 561, Tyrell 2003: 220).

Den in der Protestantischen Ethik von 1904/5 und in dem Amerikabericht von 1906 entfalteten Begriff der Sekte verstand Max Weber als Pendant zum Begriff der Kirche. Seine „ad hoc geschaffene Terminologie“ (KS: 578)¹⁰ diene ihm als argumentative Vorlage, um die religiösen, organisatorischen und politischen Spezifika der protestantischen Sekten als eine notwendige Bedingung sowohl für die Ausprägung innerweltlicher Askese und „asketischer Berufsethik“ unter ihren Mitgliedern (PS: 218) als auch für ihre Hinwendung zu einem „unpolitischen Berufsleben“ (PE: 160) darzulegen. Im Gegensatz zu den Sekten hätten die Anstaltskirchen auf den einfachen Katholiken, Lutheraner oder Reformierten eher konfessionalisierend in Richtung eines antrainierten, lediglich formal dem Bekenntnis entsprechenden Verhaltenskonformismus gewirkt; dies zum einen infolge ihrer „Gerechte und Ungerechte“ einbeziehenden Anstaltsgnade, die von geweihten Geistlichen über die Spendung der Sakramente verwaltet wurde (PE: 152f., KS: 578, PS: 225), zum anderen vermittelt ihrer konfessionsspezifischen Art der Kirchenzucht.¹¹

¹⁰ Zeitgleich mit Weber bemühte sich auch der lutherische Theologe Gustav Kawerau (1906) um einen systematischen Sektenbegriff, indem er nicht nur dessen staatsrechtliche, kirchenrechtliche und kirchengeschichtliche Bedeutungen offenlegte, sondern auch die wesentlichen Strukturelemente von Sekten erörterte. Weber äußerte sich über Kaweraus Darstellung zustimmend (PE: 153, Anm. 1; vgl. auch Tyrell 2003: 213ff.). Molendijk betont in seiner Studie, daß Weber und Troeltsch den Gegensatz zwischen Kirche und Sekte „in ähnlicher Weise ... bestimmt“ hätten (1996: 41). Es stehe gleichwohl eine systematisch vergleichende Untersuchung noch aus. Enttäuschend ist hingegen der Überblick des Theologen Ferdinand Kattenbusch (1909), weil er Sekten nur ganz am Rande erwähnt.

¹¹ In der katholischen Kirche habe die Beichte eher entlastend auf den Sünder gewirkt (KS: 234, Anm. 1) und in den lutherischen, reformierten und calvinistischen Staatskirchen sei die Kirchenzucht entweder „früh in völligen Verfall“ geraten oder sei „wenig wirksam“ gewesen (KS: 227, Anm. 3). Sie habe sich in der Hand der Geistlichen zu einem „autoritären Mittel“ entwickelt (KS: 233) und den Charakter „kirchenpolizeilicher Kontrolle“ angenommen (PE: 161). Die protestantische Form der Kirchenzucht in den Staatskirchen beurteilte er als „autoritäre Sittenpolizei“, die „ein bestimmtes äußeres Verhalten“ erzwungen und damit „unter Umständen die subjektiven Antriebe zur methodischen Lebensführung“ gelähmt habe (PE: 161f.).

Als Kennzeichen der protestantischen Sekte nennt Weber erstens den beschränkten „Umfang einer sozialen Gruppe“ als „Gemeinde“, so daß dem Prinzip des Laienpriestertums entsprechend „alle Mitglieder einander persönlich kennen, und also ihre ‚Bewährung‘ gegenseitig beurteilen und kontrollieren können“ (KS: 577, 229, WuG: 724). Zweitens verweist er auf ihre als „voluntaristischen Verband“ (PS: 211, 217) bezeichnete „Gemeinschaft lediglich religiös qualifizierter Individuen, in welche der Einzelne kraft beiderseits freier Entschließung aufgenommen wird“ (KS: 578, PS: 211). Drittens betont er die „Reinhaltung des Abendmahls“ zum einen durch Ausstellung von „Attesten“ bzw. Leumundszugnissen (KS: 561, PS: 211, 224, 232), zum anderen durch Handhabung strenger Kirchenzucht (KS: 561, PS: 222, 228), und viertens hebt er die „Trennung von Kirche und Staat“ gewissermaßen als „dogmatischen Grundsatz“ hervor (KS: 578, PS: 217). Diese formalen Sektenerkmale seien an den Vorbildern der biblischen „Urgemeinde“ und der „Apostel“ sowie am „altchristlichen Brudergeist“ ausgerichtet (PE: 154f., PS: 231). Um der „wirkenden Kraft des Heiligen Geistes ... im täglichen Leben der Gläubigen“ von menschlichem Regelwerk uneingeschränkt Raum geben zu können, lehnten Sekten sowohl die kirchlichen Sakramenten- als auch die Rechtfertigungs- und Prädestinationslehren ab (PE: 153ff.). Darüber hinaus folgten sie dem „Grundsatz der Weltmeidung“ (PE: 154), so daß sie weder einen Eid schwören noch öffentliche Ämter übernehmen und erst recht keinen Militärdienst leisten wollten (PE: 159f.). Auf der Grundlage „sorgsamer individueller Gewissenserforschung“ und „innerlicher Aneignung“ des Erlösungswerkes Christi (PE: 153, 158) hofften sie auf die „völlige Überwindung der Macht der Sünde“ und ihre eigene „Wiedergeburt“ (PE: 157f.). Ihre „apostolische Lebensführung“ in Verbindung mit ihrer „innerlichen Absonderung von der Welt“ habe die Sekten – allen voran die Täufer – „in die Bahn des unpolitischen Berufslebens gedrängt“ (PE: 160).

Diese formalen Bedingungen und religiösen Merkmale innerweltlicher Askese bildeten Weber zufolge die Grundlagen für eine spezifische Ausprägung protestantischer Ethik bei den täuferischen Denominationen, wie er sie beispielsweise auf seiner Amerika-reise 1904 bei Baptistengemeinden in North Carolina vorfand (PS: 209f.). Ihre Ethik zeichne sich durch folgende Tugenden aus: „Unbedingte Redlichkeit, daher z.B. das System der festen Preise im Detailhandel, streng solide Kreditgebarung, Vermeidung alles ‚weltlichen‘ Aufwands und jeder Art von debauchery (Ausschweifung, F.K.), kurz, nüchterne

Arbeitsamkeit im ‚Beruf‘ das ganze Leben hindurch“ (KS: 561). Die Reputation und Kreditwürdigkeit einer Person hänge in entschiedenem Maße von ihrer Mitgliedschaft in einer religiösen Gemeinschaft ab, insofern diese die „ethische Bewährung“ der Beitrittswilligen einer vorherigen Prüfung unterziehe und die Tugendhaftigkeit jedes einzelnen Mitglieds durch „strenge Kirchenzucht“ (PS: 213, 222) immer wieder kontrolliere. Die Reputation des einzelnen in Verbindung mit seiner religiösen wie auch sozialen Legitimierung durch die Sekte bezeichnet Weber als die Grundlagen der „innerweltlichen Askese bei den Täufern, speziell (bei) den Quäkern“, die bereits im 17. Jahrhundert in dem „Prinzip der kapitalistischen Ethik ... honesty is the best policy“ zum Ausdruck gekommen sei (PE: 160, PS: 219).

Im Unterschied zu den psychischen und kulturellen Wirkungen der doppelten Prädestinationslehre auf den einzelnen Calvinisten, der sich durch Gottesfurcht und gute Werke habe bewähren müssen, um sich seines Gnadenstandes zu vergewissern (PE: 88–124), habe die bei den protestantischen Sekten zu beobachtende „Autonomie des Individuums ... (ihren, F.K.) in religiösen Positionen ruhenden Ankergrund“, insbesondere im „Kampf gegen alle Arten „autoritärer Willkür“ (KS: 579). Unter den Bedingungen staatlicher und kirchlicher Verfolgung in der Frühneuzeit habe bei den Sekten der „Individualismus in der Zeit seiner heroischen Jugend eine eminente gemeinschaftsbildende Macht“ gewonnen (KS: 579). Die „sich ‚bewährende‘ Qualifikation des Individuums“ interpretierte Weber sogar als die entscheidende „Grundlage des sozialen Zusammenschlusses der Gemeinde“ (KS: 580), wobei er sich ausdrücklich auf die Sekten in Nordamerika bezog. Für das nähere Verständnis dieser Interpretation bietet eine Passage in einer der Antikritiken näheren Aufschluß, die er in Reaktion auf die Kritiken seines Entwurfes der Protestantischen Ethik verfaßte. Darin beschreibt Max Weber die „Bedeutung des Sektentums ... für die werdende Neuzeit“ als „Archetypus jener gesellschaftlichen Gruppenbildungen, welche heute die ‚öffentliche Meinung‘, die „Kulturwerte“ und die ‚Individualitäten‘ prägen“ (A: 173f.). Demnach bildeten das einzelne menschliche Individuum der Moderne und die ihm entsprechende Form der Vergemeinschaftung im Verein den wesentlichen Maßstab für seine idealtypische Konstruktion der innerweltlichen Askese bzw. der protestantischen Ethik,¹² die er vornehmlich am

¹² Nach Molendijk (1996: 101f.) interpretierte auch Troeltsch die protestantische Sekte als Verein und ihre Mitglieder als selbständige Individuen.

Beispiel protestantischer Sekten in Holland, England und Nordamerika vornahm.

Die vorangegangene Darlegung des von Max Weber entwickelten Sektentypus und seiner These von der protestantischen Ethik geben seine Annahmen und Schlußfolgerungen, mit denen er protestantische Sekten charakterisierte, zu erkennen. Sie beziehen sich vor allem auf die internen religiösen und gruppenspezifischen Faktoren zur Ausprägung innerweltlicher Askese und auf ihre konsequente Entfaltung im Geist des Kapitalismus, während die externen rechtlichen, politischen und ökonomischen Bedingungen nur en passant Erwähnung finden. Die historische Plausibilität seiner Annahmen soll zunächst anhand von fünf Fragen kurz thematisiert und in den folgenden beiden Abschnitten dann am Beispiel mennonitischer Glaubensgemeinschaften im deutschen Südwesten für den Zeitraum von 1632 bis 1850 eingehender erörtert werden.

Es stellt sich *erstens* die Frage, inwiefern Webers Annahmen über das Verhältnis zwischen den einzelnen Sektenmitgliedern und ihrer religiösen Gemeinde, die auf seinen Beobachtungen von Baptistengemeinden und weltlichen Klubs (KS: 581, PS: 215f.) in Nordamerika beruhen, den wesentlichen sozialen Strukturen von Sekten in der Frühneuzeit angemessen ist. Denn Weber bestritt nicht nur ausdrücklich, daß „Familienbeziehungen“ eine Funktion bei der Rekrutierung von Mitgliedern zukam (PS: 236), sondern er hielt offenbar generell Verwandtschaftsbeziehungen für die Binnenstruktur der Sekten für vernachlässigbar; jedenfalls bezog er sie nicht in seine Betrachtung ein. Einer solchen Einschätzung widerspricht aber nicht nur die Charakterisierung protestantischer Sekten als „Freiwilligkeits- und Familienkirchen“ durch Cramer (Cramer 1906: 616); ihr widersprechen auch die Befunde einiger Studien in der Täuferforschung, die auf die herausragende Bedeutung von Familie und Verwandtschaft für die Binnenstruktur einzelner Gemeinden aufmerksam gemacht haben (Hostetler 1963: 21, 148ff., Kriedte 1992: 252ff., Driedger 1995: 117f., Driedger 2002: 154ff., Konersmann 2004a: 225ff.). Darüber hinaus ist seine Annahme eines ausgeprägt individualistischen Verhaltens der Sektenmitglieder in Anbetracht der starken religiösen und sozialen Kontrolle durch die gemeindliche Kirchenzucht zumindest erläuterungsbedürftig, da ausgeprägter Gruppendruck auch die Neigung zum Verhaltenskonformismus gefördert haben könnte,¹³ wie er ihn

insbesondere den Konfessionskirchen unterstellte. *Zweitens* fällt an Webers Darstellung auf, daß er sich über die Organisations- und Ämterstruktur der Sekten nur sehr selten und dann eher beiläufig äußerte (PS: 222 Anm. 1, 232, WuG: 724), da seiner Ansicht nach bei ihnen durchgehend der „Brudergeist“ und das „Laienpriestertum“ vorgeherrscht hätten. Mit Blick auf das religiöse Selbstverständnis und die Leitnormen von Mennoniten stellen sich *drittens* Fragen nach dem Stellenwert von Schriften namhafter Sektenvertreter, aber auch von Lehrtexten, Katechismen, Liturgien und Ältestenordnungen, auf die Weber kaum Bezug nahm (PE: 159, PS: 226 Anm. 1).

Zwei weitere Fragen betreffen eher externe Faktoren, nämlich den rechtlichen Status und die ökonomischen Existenzbedingungen von Sekten in der Frühneuzeit. Es stellt sich *viertens* die Frage, inwiefern der Status der Sekten als staatlich geduldete Minderheit – vergleichbar hierin anderen Sondergruppen – für ihre gewinnorientierte Wirtschaftspraxis stärker ausschlaggebend gewesen sein könnte als ihr religiöses Selbstverständnis, ein Gesichtspunkt, den bereits Werner Sombart hervorhob (Sombart 1924: 878ff., Lehmann 1996b: 99). Diesen zeitgenössischen Einwand griff Max Weber in seinen Antikritiken zum einen positiv auf, indem er betonte, daß „die unvollständige Toleranz, namentlich der systematische Ausschluß konfessioneller Minoritäten von der staatlichen und sozialen Gleichberechtigung die Deklassierten sehr häufig in besonders starkem Maße auf die Bahn des ökonomischen Erwerbes zu treiben sich geeignet zeigte“ (A: 157). Zum anderen gab er zu bedenken, daß weder „entrechtete oder doch zurückgesetzte katholische Minoritäten“ noch „lutherische Minderheiten in solcher Weise wie bei den ‚asketischen‘ Denominationen ... die sonst für ihre ökonomische Gebarung und Lebensführung charakteristischen Eigentümlichkeiten aufzuweisen pflegen“ (A: 158). Demnach hielt es Weber zwar für erforderlich, die rechtliche Lage protestantischer Sekten offenzulegen, um ihren Handlungsspielraum zu kennen; aber für ihn war offenkundig, daß sie eine stärkere Disposition zur Berufsethik auszeichnete als Katholiken und Lutheraner (Bendix 1978: 389f.).

den Konsens teilten, kein dauerndes Erlebnis von Kontrolle und Bedrückung“ gebildet habe. „Vielmehr erlebten die Menschen es als Befreiung von einer Bedrohung, wenn sie Abweichungen und Abweichler ausschlossen oder Unterdrückten“. Ay unterstellt hier ein Bedürfnis nach Verhaltenskonformismus bei religiösen Minderheiten in der Frühneuzeit, das er nicht erläutert.

¹³ Dagegen beurteilt Karl-Ludwig Ay (1999: 64) das potentielle Problem „genossenschaftlicher Intoleranz“ als vernachlässigbar, da sie für „diejenigen Menschen, welche

Schließlich stellt sich *fünftens* die Frage, welcher Stellenwert den ökonomischen Rahmenbedingungen für die Entfaltung der Berufsethik bei den protestantischen Sekten zukommt. Denn verschiedentlich hat Max Weber darauf hingewiesen, daß er in seinen religionssoziologischen Aufsätzen „nur der einen Seite der Kausalbeziehung nachgegangen“ sei (V: 12) und seine Betrachtungen insofern „ausdrücklich als unabgeschlossen“ anzusehen seien (A: 172, 183 Anm. 34).¹⁴ Wegen der „fundamentalen Bedeutung der Wirtschaft“ müßten „vor allem die ökonomischen Bedingungen“ (V: 12) bzw. das vorherrschende „Wirtschaftssystem“ berücksichtigt werden (A: 172).

3. Religiöses Selbstverständnis und Lehrentwicklung, Organisation und religiöse Praxis mennonitischer Bauernfamilien (1632–1850)

Bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts weist die Täufer- und Mennonitenbewegung alle wesentlichen Elemente einer Freikirche auf. Denn sie lehnte die Hierarchie der Amtskirchen ab, begegnete der akademischen Theologie und ihren professionellen Vertretern mit grundsätzlicher Skepsis, kannte keine Konformität in der Lehre und orientierte sich an den Prinzipien des Laienpriestertums und der Autonomie der einzelnen Gemeinde (Goertz 1995: 104f., Enninger/Wandt 1980: 378). Um die Mitte des 17. Jahrhunderts, als sich ihre Chancen der Duldung durch städtische und territoriale Obrigkeiten deutlich erhöhten, vermochte sich aber diese heterogene Bewegung nach zuvor erfolglos verlaufenen Sondierungsgesprächen über zentrale Theologumena (Christologie, Buße und Kirchenzucht, Stellenwert der Bibel, Ekklesiologie; vgl. Cramer 1906: 602f., 608ff., Fast 1986/87, Goertz 1986/87) erstmals zu einer bis dahin nicht erkennbaren Einheitlichkeit in der Bekenntnisbildung durchzuringen. Das 1632 im niederländischen Dordrecht vereinbarte Bekenntnis spielte in diesem

Konfessionsbildungsprozeß offenbar eine Schlüsselrolle, da es in den folgenden Jahrzehnten in den Rang einer weithin anerkannten Glaubenslehre auf-rückte, auf die in späteren Lehrstreitigkeiten immer wieder Bezug genommen wurde (Hunzinger 1830: 22f., Cramer 1906: 610, Benrath 1980: 655, Studer 1984: 507ff., Goertz 1986/87: 17, 29, 38, Goertz 1992: 451). Diese 18 Artikel umfassende Schrift weist zwar noch „typische Merkmale der Täufer“ auf, nämlich: Glaubensstaufe nach dem 14. Lebensjahr, Eidesverweigerung, Bann und Meidung (strenge Kirchenzucht) und Wehrlosigkeit. Es wird nunmehr aber die Obrigkeit als „Dienerin Gottes“ akzeptiert, auf Mission verzichtet, und die eigenen Kräfte werden auf die Erhaltung der Glaubensgemeinschaft konzentriert (Glaubensbekenntnis 1632: 184–215). Infolgedessen rückten die Bußzucht und Kirchenzucht mehr denn je „in den Rang einer nota ecclesiae“ der Täufer- und Mennonitenbewegung auf (Goertz 1995: 109).

Gegen diese Tendenz zur Bekenntnisbildung und zu einer erhöhten Anpassungsbereitschaft gegenüber Obrigkeiten setzten sich sowohl die Friesen und holländischen Dompelaars in den 1660er Jahren als auch der Älteste Jakob Ammann und seine Anhänger in der bernischen Schweiz in den 1690er Jahren zur Wehr. Sie forderten strikte Einhaltung des Prinzips der Meidung von hartnäckigen Sündern und damit Handhabung einer strengen Kirchenzucht, weiterhin „Untertauchungstaufe“, Fußwaschung und schlichte Kleidung (Hunzinger 1830: 78ff., Cramer 1906: 610f., Jecker 1993: 87). Gemäßigte wie amische Vertreter trugen zwar ihre konträren religiösen Positionen auch in die Pfalz und nach Rheinhessen, nachdem sie die Schweiz in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts massenhaft verließen. Die überwiegende Mehrheit unter ihnen neigte aber der gemäßigten Richtung zu (Corell 1925: 83, Jecker 1993: 92), während sich nur wenige amische Familien mit einem Anteil von gut 8 % unter den schätzungsweise 472 mennonitischen Familien in den 1770er Jahren nachweisen lassen (Hostetler 1963: 41ff., Guth 1994: passim, Konersmann 2001b: 367).

Das von den gemäßigten Täufermennoniten akzeptierte Dordrechter Bekenntnis bildete die Grundlage für weitere Bekenntnisschriften. Zu ihnen gehören das Glaubensbekenntnis des Hamburger Predigers Geeritt Rosen von 1702, die Anleitung zum christlichen Glauben des Amsterdamer Predigers Johannes Decknatel von 1790¹⁵ und das For-

¹⁴ Richard van Dülmen (1988: 92, 96) betont demgegenüber, daß es Max Weber generell nicht um Kausalbeziehungen gegangen sei, sondern um „Wahlverwandtschaft“ und „Entsprechungen“. In der Tat sind die Äußerungen Max Webers in diesem Punkt nicht als eindeutig zu beurteilen (PE: 83, A: 31, 171). Das „Adäquanz-Verhältnis“ zwischen „methodischer Lebensführung“ und „Wirtschaftsformen“ erörtert Karl-Ludwig Ay (1999: 58) vor dem Hintergrund der historischen Forschung. Kritisch zur Kausalhypothese äußert sich auch der Wirtschaftshistoriker Karl Heinrich Kaufhold (1992: 87ff.).

¹⁵ Nach Ansicht des mennonitischen Diakons David Kägy aus dem rheinhessischen Dorf Offstein war der Katechis-

mularbuch des hessischen Predigers Valentin Dahlem von 1807 (Hunzinger 1830: 57ff., 86ff.). Diese Lehrbücher wurden von den mennonitischen Glaubensgemeinschaften in der südwestdeutschen Untersuchungsregion verwendet. Das gilt teilweise selbst für die Amischen.¹⁶ Sie lassen sich auch in den Inventaren mennonitischer Bauern des 18. und frühen 19. Jahrhunderts neben Gesangbüchern und Schriften Menno Simons nachweisen.¹⁷ Abgesehen von diesen Bekenntnisschriften nahmen sowohl das weit verbreitete, auch in der Pfalz und in Rheinhessen verwendete Liederbuch der ‚Ausbund‘ von 1583 (Erstdruck)¹⁸ als auch der 1659 erschienene Märtyrerspiegel Thielem Jan van Braghts eine herausragende Bedeutung für das religiöse und historische Selbstverständnis mennonitischer Glaubensgemeinschaften ein (Wolkan 1903: 42, Stauffer 1933: 557, 560ff.). Ähnlich wie dem Dordrechter Bekenntnis liegt dem Märtyrerspiegel und dem Liederbuch das Bemühen um Ausgleich zwischen den unterschiedlichen theologischen Positionen in der Täufer- und Mennonitenbewegung zugrunde.¹⁹ Diese Bemü-

hungen um eine gewisse Lehrkonformität von der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts an hat Hans-Jürgen Goertz zu der These eines „konfessionalisierten Täuferniums“ veranlaßt (Goertz 1995: 108). Die Mehrheit dieser protestantische Sekte dürfte also nach und nach eine kirchenähnliche Konfessionsbildung vollzogen haben,²⁰ die bereits bei den Amtskirchen im 16. Jahrhundert beobachtet worden ist (Zeeden 1985, Schilling 1988, Schmidt 1992).

Gemäß diesen Schriften und Liedern glaubten Mennoniten in der südwestdeutschen Region an die Möglichkeit der „Heiligung“ im Laufe ihres Lebens durch einen den göttlichen Geboten entsprechenden Lebenswandel in der Nachfolge Christi mit Hilfe strenger Gewissenskontrolle und Werke im Geist der Nächstenliebe. Sie verstanden sich als „Werkzeuge Gottes“, die Christis Botschaft auf Erden verbreiteten (Dahlem 1807: Abschnitt: Zuschrift). Im Unterschied zu allen protestantischen Konfessionskirchen lehnten sie die Erbsünden- und damit auch die Rechtfertigungslehre ab, da Kinder von Gott „rein geschaffen“ seien,²¹ ein theologischer Grundgedanke, der auch dem Liederbuch des ‚Ausbundes‘ zugrunde liegt (Burschel 2001: 20). Jedem Gläubigen stehe grundsätzlich der Gnadenstand offen, insofern er sich durch „Glauben, Gebet und Buße“ sowie gute Werke zur Botschaft Christi bekenne (Dahlem 1807: Abschnitt: Zuschrift). Demnach liege es in der freien Entscheidung des einzelnen, ob er den gottgefälligen Weg wählt.²² Die Erhaltung des Gnadenstandes setze jedoch neben der Unterstützung durch „göttliche Gnadenkraft“ eine permanente, öffentlich bekundete Bußbereitschaft, Selbstkontrolle und gegenseitige Kontrolle der „Brüder und Schwestern“ voraus.²³ Mit diesem Selbstver-

mus Johannes Decknatels 1797 in der westpfälzischen Residenzstadt Zweibrücken nachgedruckt worden (vgl. Kägy II: 230).

¹⁶ Selbst in der amischen Gemeinde im westpfälzischen Zweibrücken war in den 1780er Jahren offensichtlich das Dordrechter Bekenntnis im Gebrauch (Guth 1994: V.2). Weiterhin stellten am 9.4.1835 einige mennonitische Lehrer aus Rheinhessen fest: „Wie lang ist es dann, das die Monsheimer, Friedelsheimer, Sembacher, Altleiningers, Ibersheimer, Zweibrücker und Freund Dahlem bey Wiesbaden andere Katechismen haben, wir wissen gewiß, das alle diese genannten Gemeinde[n], und können sagen, alle die ... Mennoniten sind und waren, haben die 35 Fragen von Gerhard Roosen gehabt und als Glaubensbekenntnis und kirchliche Ordnung ihrer Kinder erklärt, ehe sie zur heiligen Taufe gekommen sind“ (Kägy II: 341).

¹⁷ Diesem Befund entspricht die Feststellung Cramers, daß bereits die „Taufgesinnten“ des 16. Jahrhunderts alles andere als „ungebildete oder unwissende“ Menschen gewesen seien (Cramer 1906: 599, 604).

¹⁸ Es soll in dem kurpfälzischen Oberamtsort Kaiserslautern noch 1738 nachgedruckt worden sein (Drumm 1962: 51). Über die Drucklegung dieses Buches im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken äußerte sich das lutherische Oberkonsistorium 1737 in einem Gutachten allerdings abschlägig (KSChA Zw Best. VII Nr. 669). Das Liederbuch wurde noch in den 1830er Jahren von den mennonitischen Gemeinden in Rheinhessen verwendet. Dies geht aus einer Stellungnahme des Predigers Johannes Galle hervor (Kägy II: 260f.).

¹⁹ Dies ist ein Befund von Peter Burschel (2001: 21), der einige Ergebnisse seiner Habilitation vorab in einem Aufsatz präsentiert hat. Für Altona und Hamburg Driedger 2002: 174.

²⁰ Gleichwohl ist mit Cramer zu betonen, daß „alle diese Bekenntnisse, ein Novum unter der Mennoniten, ... indessen nicht (beabsichtigten, F.K.), wie anderswo die symbolischen Bücher, irgend einer Lehre eine juristisch zu Recht bestehende Gültigkeit zu verleihen, sondern nur die gegenseitige Verständigung zu erleichtern“ (Cramer 1906: 610).

²¹ Denn die lutherischen Konsistorialen in Zweibrücken stellten am 14.2.1737 in ihrem Gutachten über das mennonitische Gesangbuch fest: „Wird die Erbsünde geläugnet, mit dem Vorwand, weil Gott die Kinder rein geschaffen“ hat (KSChA Zw Best. VII Nr. 669).

²² Einen ähnlichen Befund formulierte bereits Gerhard von Beckerath (1951: 108) über das Glaubensverständnis der im 18. Jahrhundert in Krefeld lebenden Mennoniten.

²³ Zwar werden in dem Formularbuch des Predigers Valentin Dahlem fast nur „Brüder“ erwähnt, aber in dem Briefwechsel beispielsweise des Diakons David Kägy und des Predigers Johannes Galle wählten sie bei allgemeinen Anreden oft die Formulierung „Brüder und Schwestern,

ständnis prinzipieller Gleichheit unter den Gläubigen hielten Mennoniten mindestens bis Mitte des 19. Jahrhunderts das Prinzip christlicher Brüderlichkeit aufrecht und signalisierten damit ihre Orientierung an der christlichen Urgemeinde. Als Wiedergeborene auf Erden glaubten sie an die Möglichkeit der unmittelbaren Ansprache Gottes, der ihre Geschichte der Verfolgung, des Leides und der Flucht aufmerksam beobachtete und den sie immer wieder um Schutz und Hilfe baten.²⁴ Er bestimmte das Wetter und den Ernteaussgang (Dahlem 1807: 171),²⁵ griff mit Strafgerichten in das Weltgeschehen ein (Roosen 1702: 38–40, Dahlem 1807: Abschnitt: Zuschrift) und lenkte das Schicksal des einzelnen.²⁶ Die in allen Schriften und vor allem in dem Liederbuch zu findenden Gebote zur Nächsten- und Feindesliebe sowie zur Leidensbereitschaft verstanden sie als eine Verpflichtung in der

alle guten Freunde“ (Kägy I: 18, 57f., 69, 214, Kägy II: 109, 215, 236, 254, 273).

²⁴ Anlässlich des Todes einer Glaubensschwester 1807 tröstete der Diakon David Kägy den Ehemann in einem Brief mit den Worten: „Ihr langes Lager hat sie geduldig getragen, auf das Vertrauen, zu Gott, und Jesus Christus, wo sie gewiß, an jenem Tage die ewige Seligkeit erhalten wird“ (Kägy I: 190). Mit ähnlichem Tenor schrieb er Trost spendende Briefe 1811 und 1812 (Kägy II: 4, 14).

²⁵ In den bäuerlichen Schreibebüchern finden sich immer wieder Eintragungen, in denen Gott um eine günstige Ernte gebeten bzw. ihm bei gutem Ernteaussgang gedankt wurde. Die häufigen und akribischen Notizen über die jeweiligen Wetterverhältnisse sind teilweise auch in einem eschatologischen Zusammenhang zu sehen, insofern auf göttliche Zeichen geachtet wurde. Daß ist auch bei dem überaus rechenhaft vorgehenden und kenntnisreichen David Kägy bekannt, der von einem „Manna-Regen“ im Jahre 1819 berichtete und abschließend feststellte: „Habe dieses noch nicht gesehen, oder gehört, gewachsen ist es nicht, daher ist ein Wunder, welches von unserem Lieben Vatter gekommen ist, und uns beweiset, thun zu können, was er in der Wüste, denen Israeliten, vor langer Zeit getan hat, Gott sey Preis, und Dank, in Ewigkeit. Amen“ (Kägy IV: 430).

²⁶ Das gilt selbst für den selbstbewußten und erfolgreichen Diakon und Bauernkaufmann David Kägy. Sein religiöses Selbstverständnis kommt in folgendem Brief vom Dezember 1832 an die Ehefrau eines Kantonsbeamten zur Sprache: „Was freilich noch ein langes Leben angeht, will ich nicht wünschen, nur so lang Gott sein Wille ist, denn es sagt ein Dichter, langes Leben große Sünden, große Sünden schwerer Todt, allein ich hoffe, das der liebe gute Gott, mich aus Gnade und Barmherzigkeit durch unseren Herrn und Heiland Jesu Christi wollen mir meine Sünden verzeihen, denn diese haben schon so viele Wohlthaten erzeigt, das es mir unmöglich wäre, nur eine gut zu machen, daher muß ich hoffen und bitten im Gebät, das ich aus Gnade seelig werde“ (Kägy II: 280).

Nachfolge Christi²⁷ und als einen wesentlichen Beitrag zu dem in der Zukunft anbrechenden Reich Gottes. Mit dieser Haltung der „imitatio Christi“ stellten sie sich bewußt in die Tradition christlicher Märtyrer, zu der sie neben „Waldensern und Albingensern“²⁸ auch ihre Vorfahren rechneten.²⁹ Ihr ausgeprägtes eschatologisches Geschichtsverständnis half ihnen, die Bedrückung und Verfolgung durch Obrigkeiten und anderskonfessionelle Zeitgenossen zu ertragen. Es erklärt darüber hinaus auch ihre Bereitschaft zur Auswanderung, selbst wenn mit dieser Entscheidung erhebliche ökonomische Verluste verbunden waren.³⁰

Die nach der Verabschiedung des Dordrechter Bekenntnisses von 1632 verstärkt einsetzende Bekenntnisorientierung und die damit einhergehende Tendenz „freier Kirchenbildung“ (Schieder 1993: 16, Anm. 23) stellten die wesentlichen Konfliktfelder innerhalb mennonitischer Glaubensgemeinschaften zwischen den 1690er und den 1830er Jahren dar. In diesen Auseinandersetzungen dürfte zwar die amische Abspaltung Mitte der 1690er Jahre virulent gewesen sein, aber ein direkter Zusammenhang ist nicht erkennbar, zumal beide Gruppierungen gesonderte Heiratskreise ausprägten und sie getrennt von einander Ältestenversammlungen ab-

²⁷ Die Prinzipien der Nächstenliebe und christlicher Brüderlichkeit spielten als Leitnormen auch unter verwandten Mennoniten eine wesentliche Rolle. So dankte David Kägy seinem Schwager Jakob Möllinger, der ihm 1797 einen größeren Kredit gewährt hatte, nach Rückzahlung im Jahre 1810 mit folgenden Worten: „Wäre also alles bezahlt, danke meinem lieben Bruder vor seine gute Behandlung, wenn ich oder meine Kinder Ihm dienen können, so wäre es Unrecht, wenn es nicht geschehe“ (Kägy III: 109).

²⁸ Auf diese beiden mittelalterlichen Sekten nahm der Prediger Johannes Galle in einem Brief vom 19.1.1829 Bezug (Kägy II: 231).

²⁹ Zwei mennonitische Prediger aus der Pfalz veranlaßten 1780 eine deutsche Übersetzung des Märtyrer-Spiegels von Thielem Jansz van Braghts aus dem Jahre 1659 (Roth 2001: 89). In dem Märtyrer-Spiegel wird auch die bedrängte Lage der verfolgten Schweizer Täufermennoniten geschildert, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu Hunderten in die Pfalz und nach Rheinhessen auswanderten (Braght 1659: 618ff.). Noch in den 1830er Jahren bezogen sich konservative Prediger und Älteste der mennonitischen Gemeinden in Rheinhessen auf dieses Buch (Kägy II: 23ff., 233).

³⁰ Von diesem Selbstverständnis zeugt die reichhaltige Korrespondenz zwischen den in der südwestdeutschen Region zurückbleibenden Mennoniten und ihren in die USA ausgewanderten Verwandten, die in der mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof in der Pfalz und im Privatbesitz überliefert ist; vgl. auch Mutzbauer 2001, Lehmann 2003: 125f.

hielten. Erste namhafte Konflikte traten in den späten 1750er und den 1760er Jahren auf, als der pietistisch motivierte Prediger Peter Weber private Gottesdienste in der gesamten Pfalz abhielt, die bei jüngeren Predigern auf positive Resonanz stießen (Lichdi 1989: 32ff., Roth 2001: 84ff.). Weber und seine Anhänger kritisierten mangelhaften Taufunterricht, ungebildete Lehrer und veräußerlichte Frömmigkeit unter Mennoniten. Einflußreiche Älteste verschiedener Gemeinden gingen gegen ihn und seine Anhänger disziplinarisch vor und suspendierten sie zeitweilig von ihren Ämtern. Hingegen votierten in den 1820er und 1830er Jahren eher liberale Prediger in der Pfalz und in Rheinhessen für eine Neufassung der alten Katechismen, Lockerung der Kirchenzucht und für die Einsetzung studierter und besoldeter Prediger, womit sie das Prinzip des Laienpriestertums in Frage stellten (Wiggers 1848: 499ff., Konersmann 2001b: 189, 194, 201). Diese Prediger, zu denen Johannes Risser³¹ aus dem pfälzischen Dorf Sembach und Leonhard Weydmann aus dem rheinhessischen Dorf Monsheim gehörten, setzten sich in Anbetracht der formalen Gleichstellung der Mennoniten mit den drei Konfessionskirchen im Königreich Bayern 1801 für eine Lockerung der Kirchenzucht ein. Sie argumentierten, daß man nicht länger „noch in dieser Schlaverey fort bleiben [wolle], wie unsere Eltern thun mußten, um nur aufgenommen zu werden“, die so leben mußten, „um nicht aus dem Land gejagt zu werden“ (Briefbuch: 9f.).

Gegen diese, die alten Bekenntnisse ablehnende Position wandten sich zahlreiche konservative Amtsträger unter Führung des Diakons David Kägy und des Predigers Johannes Galle aus den rheinhessischen Dörfern Offstein und Monzernheim. Ähnlich wie traditionsbewußte Glaubensverwandte andersorts bezeichneten sie besoldete Prediger als „Lohn-diener“ (Neff 1925: 58 Anm. 1)³² und argumentierten in diesem wie auch in anderen Konflikten ebenfalls historisch, im Unterschied zu ihren Kon-

trahenten allerdings in legitimatorischer Absicht. So stellte David Kägy (II: 220) 1828 fest: „Nur unsere Glaubenslehre, [die] ... man uns in allen Herrschaften und zu jeder Zeit, seitdem sich die Mennoniten Gemeinde bildeten, [gestattete], verdanken wir unsere Sittlichkeit und die daraus fließenden Tugenden ...“.

An diesen Konflikten, aber auch an der religiösen Praxis in den mennonitischen Gemeinden ist in der südwestdeutschen Region wie auch anderorts die zentrale Rolle ihrer Amtsträger (Prediger, Älteste, Diakone, Lehrer) zu erkennen (Dollinger 1930: 50ff., 163ff.). Während sich Prediger und Älteste bereits in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nachweisen lassen (Braght 1659, 618ff.), traten im Verlauf des 18. Jahrhunderts verstärkt auch Diakone und Lehrer in gemäßigten wie auch in amischen Gemeinden in Erscheinung (Guth 1994: V.5). Dem Amt des Diakons, das im Kontext des Dordrechter Bekenntnisses 1632 eingerichtet worden sein soll (Händiges 1921: 39f.), kam bei der Ausbildung dauerhafter Gemeindestrukturen eine wesentliche Rolle zu. Denn die gewissenhafte Verwaltung der Gemeindefinanzen und der Armenpflege durch Diakone wurde um so wichtiger, je mehr sich die Gruppe der Armen vergrößerte. Eine große Anzahl armer Mennoniten konnte die Reputation der Glaubensgemeinschaft bei der Obrigkeit mindern, so daß deren Bereitschaft zur Duldung zu schwinden drohte. Deshalb versicherten beispielsweise die Gemeindevorsteher in der kurpfälzischen Residenzstadt Mannheim der Regierung in den 1740er Jahren, daß sie „mittelst unserem Fleiß im Feldbau und sonstiger arbeitsahamen Lebensarth unsere vielen Armen, damit sie niemand beschwehrlich, selbst versorgen und deren onera mittragen helfen“ (GLA Best. 77 Nr. 4213, fol. 23f.).

Diese Stellungnahme der Gemeindevorsteher aus Mannheim indiziert eine allmähliche Konsolidierung der aus der Schweiz in die Pfalz, nach Rheinhessen und an den nördlichen Oberrhein eingewanderten mennonitischen Familien und ihrer Glaubensgemeinschaft. Zum einen war keine Milderung der Verfolgung von Seiten der Berner Stadtobrigkeit eingetreten, zum anderen zeichnete sich eine Verstetigung ihrer Duldung in der neuen Heimat ab (Konersmann 2001a: 348). Diese Umstände motivierten augenscheinlich immer mehr Mennoniten zur Ansiedlung in den späten 1730er Jahren, während die meisten ihrer Vorfahren bis zu Beginn des Jahrhunderts nur vorübergehend als Arbeitskräfte auf adligen Gütern und Domänen tätig gewesen und nach Abschluß ihrer Tätigkeit wieder in ihre alte Heimat zurückgekehrt waren (Pfister 1987:

³¹ Der 1832 von der Mehrheit der Gemeinde Sembach gewählte mennonitische Prediger Johannes Risser bemerkte zum Selbstverständnis seiner liberalen Anhänger: „Unsere Gemeinde hat sich darum oben erwähnter Aufgabe bei der Erstgründung auf die Heilige Schrift als der einzigen Quelle unseres Glaubens, die Fortschritte der Zeit und der Wissenschaft weise zu benützen, und die jedesmaligen Bedürfnisse der Einzelnen zu berücksichtigen, besonders gesetzt“ (Risser 1842).

³² Der pejorative Ausdruck „Lohnediener“ entspricht dem des „Mietlings“, mit dem Max Weber zufolge Vertreter protestantischer Sekten häufig besoldete Geistliche bezeichneten (PS: 230).

72ff., 97ff.). Kennzeichnend für die Ausprägung fester Gemeindestrukturen in der mennonitischen Glaubensgemeinschaft ist es, daß sie sich offenbar im Umfeld bereits etablierter Familienkreise vollzog. Diese Familien verfügten über Kontakte zu auswärtigen Glaubensgemeinschaften und konnten charismatische Prediger gewinnen. Die sich entlang religiöser Normen (Mischehenverbot) und sozialer Interessen (Ehe mit statusgleichem Partner) ausprägenden verwandtschaftlichen Netzwerke sowohl bei gemäßigten als auch bei amischen Familien bildeten die personelle Grundlage für sogenannte Gemeindeverbände (Konersmann 2003: 98ff.). Einige dieser aus mehreren Gemeinden bestehenden Verbände erwirkten bereits im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts bei adligen Grundherren eine Genehmigung zum Bau von Gebetshäusern und zur Anlegung von Friedhöfen (Wiggers 1848: 504f., Konersmann 2004a: 221). Darüber hinaus traten gelegentlich ausgewählte Älteste und Prediger gemäßigter wie auch amischer Gemeindeverbände auf synodenähnlichen Versammlungen zusammen, so beispielsweise im südpfälzischen Essingen 1759 und 1779 und im rheinhessischen Ibersheim 1803 und 1805, um Regularien zur Schärfung der Kirchenzucht und Kontrolle der Kindererziehung zu vereinbaren (Schowalter 1938, 1963).

Demnach litten die mennonitischen Glaubensgemeinschaften in der südwestdeutschen Region im 18. Jahrhundert weitaus weniger an einem „Mangel an fester Organisation“, als Cramer noch für die Täufer des 16. Jahrhunderts angenommen hatte (Cramer 1906: 605). Darüber hinaus dürften sie nicht nur in Anbetracht ihrer freilich lockeren gemeindlich-synodalen Organisation, sondern auch in der Konsequenz der Artikel des Dordrechter Bekenntnis den ihr von Weber attestierten Charakter eines „voluntaristischen Verbandes“ (PS: 211ff.) insofern verändert haben, als sie den Glaubenszwang nach innen erheblich erhöhten. Denn im Dordrechter Bekenntnis war einerseits das Verbot von Mischehen aufrechterhalten, andererseits aber der Verzicht auf Mission erklärt worden (Goertz 1995: 108). Das hatte zur Folge, daß sich die Glaubensgemeinschaften ganz aus sich selbst rekrutierten mußten, wenn nicht auswärtige Glaubensverwandte hinzukamen. Diese Konstellation führte nach Ansicht von Hans-Jürgen Goertz bei nahezu allen mennonitischen Gemeinden in der Frühneuzeit zu erhöhtem innergemeindlichen Druck in Richtung von „Lehr- und Verhaltenskonformität“ (Goertz 1995: 107). Als maßgebende Kräfte des von ihm auch als „binnengeleitete Sozialdisziplinierung“ bezeichneten Druckes, „der von den Gemeinden auf

ihre Mitglieder ausgeübt“ worden sei (Goertz 1995: 107), sind neben den männlichen und weiblichen Haushaltvorständen³³ die Amtsträger zu bezeichnen. Letztere verstanden sich bei den Amischen auch als „Bruderschaft“ (Guth 1994: V.5), die sich damit tendenziell von dem einfachen Gemeindemitglied absetzten. Diese von „Brüdern und Schwestern“ gewählten Amtsträger standen gleichwohl nach wie vor unter der Kontrolle der Gemeindeversammlung und waren ihr auch rechenschaftspflichtig. Im Konfliktfall sollten aber „unparteiische Diener“ (Guth 1994: V.7), also auswärtige Amtsträger, zwischen der Gemeinde und ihren Vorstehern vermitteln.

In den Lehrschriften der Mennoniten und in den Beschlüssen der Ältestenversammlungen wurde die einzelne Gemeinde nicht nur als der wesentliche Träger der Kirchenzucht, sondern auch als die ausschlaggebende Instanz für die Prüfung und Bestätigung neuer Mitglieder und auch für die Wahl der Amtsträger hervorgehoben (Guth 1994: V.1ff.). In der Praxis trat aber die Gemeinde außer im letzteren Fall eher in den Hintergrund (Konersmann 2001b: 191), während ihre übrigen Aufgaben von den Amtsträgern wahrgenommen wurden. Diese Einschätzung läßt sich auf die Amischen übertragen, wie das beispielsweise die Schilderung des südpfälzischen Ältesten Hans Nafziger 1781 zu erkennen gibt (Guth 1994: V.1f.).³⁴ Auch von dem gemäßigt konservativen Diakon David Kägy ist überliefert, daß er mit seinen Amtskollegen 1825 Kirchenzuchtverfahren gegen zwei Lehrer durchführte (Kägy II: 184). Darüber hinaus stellten er und seine amtlichen Brüder Leumundszeugnisse für auf Reisen gehende Gemeindemitglieder aus (Kägy I: 191, Kägy II: 265, 281, 329, 365, Kägy V: 129). Des weiteren wirkten sie durch Mahnung, Rat und durch ihr Beispiel auf junge und noch unerfahrene

³³ Anlässlich der beabsichtigten Ehe Veronika Kägys mit dem Mennoniten Johannes Strohm war ihr Vater David Kägy 1827 nur unter der Bedingung zu seinem Einverständnis zu bewegen, daß Strohm bei der Glaubenstaufe im Alter von 14 Jahren den Eid vor Gott und der Gemeinde geleistet habe, sich den „göttlichen Gesetzen [zu] fügen, und darnach leben zu wollen“ (Kägy II: 192).

³⁴ Die Aufnahme sogenannter „Ankömmlinge ...“, es seien Jünglinge oder Jungfrauen“ wurde von dem „Abrat“ übernommen (Guth 1994: V.1). In der weiteren Schildung ist dann von „Ältesten“ und „Diakonen“ die Rede, nie aber von der Gemeinde als integrativer Bestandteil des Aufnahmeritus. Gleichwohl ist davon auszugehen, daß das von den Amtsträgern geprüfte neue Mitglied letztendlich der Gemeinde vorgestellt worden sein dürfte.

Mitglieder ein, um sie zu Sparsamkeit,³⁵ Mäßigung³⁶ und Rechtschaffenheit³⁷ anzuhalten.

Diese mennonitischen Amtsträger – allen voran die Diakone – waren trotz oder gerade wegen ihrer zentralen Aufgaben in der Glaubensgemeinschaft in hohem Maße von der Legitimierung ihres Handelns durch die Gemeinde abhängig.³⁸ Sie mußten sich durch Führungsqualitäten, Gewissenhaftigkeit in der Armenpflege und Verwaltung der Gemeindefinanzen, aber auch durch besonderes Verhandlungsgeschick gegenüber der Obrigkeit und dem über Grundbesitz verfügenden Adel auszeichnen. Von diesen Eigenschaften hing offenbar ganz entscheidend deren Bereitschaft zur Duldung der Gemeinden, teilweise der ganzen Glaubensgemeinschaft in den einzelnen Territorialherrschaften ab. Aber nicht nur in diesen religiösen und kirchenpolitischen Belangen standen sie unter hohem Leistungsdruck, sondern auch gegenüber ihren zumeist kinderreichen Familien und ihrer weit verzweigten Verwandtschaft, für deren Existenzsicherung und Versorgung sie verantwortlich waren. Daher dürften sie in wesentlich höherem Maße und früher als an-

dere Bauern zu einer effektiven Bewirtschaftung der ihnen zumeist in Temporalpacht überlassenen Höfe bzw. zu einer gewinnbringenden Nutzung der wenigen ihnen erlaubten Gewerbe gezwungen gewesen sein (Müller, Leinenweber, Branntweinbrenner, Uhrmacher; vgl. Corell 1925: 90, Drumm 1962: 66, Konersmann 2001a: 352), zumal Obrigkeiten, Agrarreformer und Kameralisten hohe Erträge von ihnen erwarteten.

In Anbetracht dieser unterschiedlichen Anforderungen an die Amtsführung mennonitischer Amtsträger und an ihr Wirtschaftsverhalten waren sie in besonderem Maße zur Internalisierung ihrer religiösen Normen gezwungen, deren konkrete Ausprägungen unter spezifischen historischen Bedingungen realiter der von Max Weber idealtypisch beschriebenen protestantischen Ethik nahekam. Ihre aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts überlieferten Schreibebücher zeugen von Gewissenhaftigkeit, Selbstdisziplin, Sparsamkeit, Rechenhaftigkeit, Integrität, Verantwortungsbewußtsein und Organisationsgeschick, die in ihrem Zusammenspiel eine wesentliche mentale Grundlage für ihren Erfolg in der Landwirtschaft und im agrarischen Nebengewerbe (Branntweinbrennerei, Essigsiederei, Gerberei etc.) gebildet haben dürften. An den Schreibebüchern und den Briefen mennonitischer Bauern läßt sich m.E. der von Weber postulierte „innere Habitus“ (A: 186) als Folge innerweltlicher Askese plausibel rekonstruieren. Er ist als ein günstiger Nährboden für die Ausprägung eines „kapitalistischen Geistes“ (A: 157) bei diesen Protagonisten anzusehen.

4. Existenzbedingungen und Wirtschafts-praxis mennonitischer Bauern (1664–1850)

Auch wenn die Verfolgung von Täufern, die nach dem Beschluß des zweiten Speyrer Reichstags 1529 im Alten Reich verstärkt einsetzte, von den Territorialherren und Stadtoberkeiten im linksrheinischen Südwesten weniger rigoros und konsequent als in anderen deutschen Herrschaftsgebieten gehandhabt wurde (Cramer 1906: 603f., Güß 1960: 126ff.), bot sich ihren Nachfahren erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine rechtlich gesicherte Gelegenheit zur dauerhaften Existenz. Ausschlaggebend hierfür war die von dem reformierten Kurfürsten Karl Ludwig 1664 erlassene Generalkonzession, in der den „Menonisten“ die Ansiedlung in der Kurpfalz offiziell gestattet wurde (GLA Best. 77 Nr. 4238, fol. 4). Mit dieser Landesordnung umging der Kurfürst die nach wie vor be-

³⁵ Dem beim französischen Militär dienenden Soldaten Gironne Schmidt riet Kägy am 19.2.1813: „Da Ihre Lage so gut ist, ..., so kann ich nicht unterlassen, Sie zu erinnern, was ich schon oft gethan habe, zu spahren, und nicht in Ihren jungen Tagen Ihr Capital aufzunehmen, und zu verzehren, es wäre genug wenn sie die Interesse[n] (Zinsen, F.K.), bey ihren verdienstvollen Tagen verleben, man muß auch gedenken, es könnten betrübte Tage geben, wo man es nothwendiger hat“ (Kägy II: 19).

³⁶ Demselben Soldaten Schmidt schrieb Kägy am 7.3.1813: „Der Herr Schmidt, Ihr Vatter und ich haben uns recht gefreut, daß Sie es gut hätten, und Sie und wir wollen Gott danken, wenn Sie und wir noch lange frohe Tage genießen, da Sie aber so viel Geld brauchen, so vermuthen wir beyde, daß das weibliche Geschlecht darzu helfen müßte, welches wir gerne sehen, daß Sie Ihnen Vergnügen machen, wenn es nur in Ordnung bleibt, und nicht in Unordnung bleibt ...“ (Kägy II: 20).

³⁷ Die Tochter Margaretha des mennonitischen Lehrers Johannes Schuh erinnerte Kägy am 18.8.1812 an ein ihm gegebenes Versprechen mit den Worten: „Liebe Margaretha, ich möchte gerne von Ihr wissen, ob Sie noch an Ihr Versprechen denket, welches Sie bey dem Fortgehen, in meiner Gegenwart gethan hat; hoffe es, das Sie es halten wird; gebe Sie mir Nachricht darüber, ich wünschte es von Herzen, das man halten soll, was man versprochen hat, wenn keine Hindernisse da sind, die es nothwendig machen sein Versprechen nicht zu erfüllen, denn in der Schrift heißt es, gelobe nichts, wenn Du es nicht halten willst ...“ (Kägy II: 14).

³⁸ Die herausragende Stellung der Diakone ist auch für die Gemeinden in Hamburg und Altona hervorgehoben worden; vgl. Dollinger 1930: 166ff.

stehenden Reichsgesetze, in denen Täufer als „Ketzer und Aufführer“ stigmatisiert wurden. Ähnlich wie in Hamburg wurde die Duldung von Mennoniten auch im deutschen Südwesten vor allem gegenüber dem Klerus der jeweils dominierenden Konfessionskirche mit ihrer Friedfertigkeit, ihrem Obrigkeitseghorsam, ihrer abgeschiedenen Lebensweise und ihren ökonomischen Fähigkeiten begründet (Driedger 1997: 147, Konersmann 2001a: 343ff.).

Da es sich bei den in die südwestdeutsche Region eingewanderten Mennoniten des 17. Jahrhunderts zumeist um verarmte Bauern und Handwerker handelte, die der massiven Unterstützung durch ihre niederländischen Glaubensverwandten bedurften (Braght 1659: 620, Konersmann 2004a: 222) und die daher ihren Lebensunterhalt als Tagelöhner auf adligen und landesherrlichen Gütern bestreiten mußten, vermochten nur sehr wenige Familien einen Hof zu pachten und einen ausreichenden Viehbestand aufzubauen. Die Pächter waren zu jährlich steigenden Naturalabgaben und zur Zahlung des Zehnten verpflichtet. Darüber hinaus hatten sie sich an den landesüblichen Lasten und Steuern zu beteiligen (Konersmann 2001a: 347). Die mennonitischen Haushaltsvorstände waren in der Kurpfalz im Unterschied zu den englischen yeomen nicht persönlich frei, sondern hatten den rechtlichen Minderstatus eines hörigen Schutzgenossen adliger Grundherren oder des Landesherren (Corell 1925: 89). Jeder Haushaltsvorstand hatte für seine Duldung jährlich eine Rekognitionsgebühr von sechs und für nicht geleisteten Militärdienst drei Gulden zu zahlen. Von einer ähnlichen Rechtslage ist im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken auszugehen, während in dem nordpfälzischen Amt Kirchheim, einer Exklave der Grafen von Nassau-Weilburg, die Pächter von Einzelgehöften persönlich frei waren (Konersmann 2001a: 358). Ihre Glaubensverwandten, die in den Dörfern lebten, waren jedoch der Leibeigenschaft unterworfen und mußten wie alle anderen Untertanen Abgaben leisten. In der kurpfälzischen Residenzstadt Mannheim bestand für Mennoniten die günstigste Rechtslage im linksrheinischen Südwesten, da sie dort den anderen Bürgern weitgehend gleichgestellt waren, mit der Einschränkung, daß sie jährlich zehn Gulden Schutzgeld zahlen mußten (Konersmann 2003: 88).

Diese sehr unterschiedlichen rechtlichen Ausgangsbedingungen begünstigten unverkennbar die Einzelhöfe pachtenden und die in der Stadt Mannheim lebenden gewerbetreibenden mennonitischen Familien; Vertreter beider Gruppen waren miteinander verwandt und kooperierten im Verlauf des 18. Jahrhunderts im Agrarhandel (Konersmann, 2003:

108). In der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts verbesserten sich die Existenzbedingungen für Mennoniten allgemein insofern, als erstens die Geistliche Güterverwaltung der reformierten Territorialkirchen ihnen gegenüber eine erhöhte Bereitschaft zur Verpachtung von Höfen und zweitens mehrere Amtstädte eher Akzeptanz für ihre Ansiedlung auf dem Stadtbann signalisierten. Zudem waren die regierenden Landesherren und ihre Reformbürokratie von den 1770er Jahren an mehr denn je an einer Verbesserung der Agrarverhältnisse interessiert und veranlaßten Agrarreformen (Konersmann 2001a: 349, 355ff.). In den reformfreudigen politischen Kreisen fanden die auf Eigeninitiative beruhenden Agrarinnovationen mennonitischer Bauern wachsende Anerkennung. Vor allem deren betriebsinnovative Maßnahmen der ganzjährigen Stallfütterung, kombiniert mit Futterpflanzen- und Kartoffelanbau und angeschlossener Branntweinbrennerei, bei deren Realisierung mennonitische Pächter von den 1760er Jahren an führend waren, nahmen eine Schlüsselfunktion für die Lösung eines agrarischen Strukturproblems ein, das die gesamte südwestdeutsche Region betraf. Denn hier war das Acker-Grünlandverhältnis äußerst ungünstig, weil die Wiesenanteile viel zu gering ausfielen, so daß nicht genügend Vieh gehalten werden konnte und damit Viehdung in nicht ausreichendem Maße zur Verfügung stand. Bei der Realisierung dieser Betriebsinnovation gingen einige mennonitische Bauern experimentell vor, eine Strategie, die David Möllinger – einer ihrer namhaften Protagonisten – 1773 gegenüber der physikalisch-ökonomischen Gesellschaft rückblickend anhand seiner Versuche in den 1750er Jahren erläuterte (LA SP Best. A 2 Nr. 1241/11q, fol. 103^v). Demzufolge aktivierten sie ihre Kenntnisse über Viehzucht aus der Schweizer Almwirtschaft (Corell 1925: 100ff.)³⁹ und suchten in ihrer neuen Heimat nach angemessenen Lösungen zur Steigerung der Vieh- und Bodenenerträge.

Diese betriebsinnovative Lösung beruhte auf einer spezifischen Verbindung von Agrarproduktion, Gewerbe und Agrarhandel, wobei der Branntweinbrennerei eine Schlüsselrolle zukam. Die dabei aus-

³⁹ In diesem Zusammenhang betont Corell (1925: 108): „Die Nachrichten aus der Anfangszeit sprechen nicht von besonderen ökonomischen Talenten der Einwanderer, beleuchten aber eine andere Reihe von Zusammenhängen, die auf den Charakter ihrer Wirtschaft hinwirken mußten und ihren besonderen ‚Eigennutz‘ erklären“. Ähnlich äußert sich auch Séguy (1977: 527): „On ne doit pas, en effet, supposer que les Täufer possédaient déjà, à la fin du XVII^e siècle, la technique progressiste qui deviendrait la leur par la suite“.

gefällte eiweißhaltige Schlempe wurde als Futtermittel verwendet und war für die Viehmast besonders vorteilhaft. Auf diese Weise konnte z.T. das Problem des Futtermangels gelöst werden, so daß der Anbau von Futterkräutern auf kleineren Flächen ausreichte; daneben wurden auf den Ackerflächen erheblich mehr Kartoffeln angebaut, die ebenfalls in der Viehmast Verwendung fanden. Die absatzorientierte und auf lukrative Sorten spezialisierte Branntweinproduktion erforderte in der Regel weiträumige Geschäftsverbindungen, die von den Bauernkaufleuten auch für den Absatz ihrer sonstigen Agrarprodukte und für die Beschaffung von Informationen genutzt wurden. Für die Unterhaltung ihrer vergrößerten Betriebe bedurften sie zunehmend mehr Arbeitskräfte, die sie aus ihrer näheren ländlichen Umgebung rekrutierten (Konersmann 2004b: 34ff.). Sie beschäftigten neben einigen wenigen armen Glaubensverwandten vor allem Gesinde und Tagelöhner anderer Konfessionalität. Abgesehen von ihrer Funktion als Arbeitgeber, traten sie gegenüber ihren Zeitgenossen auch als Kreditgeber und Auftraggeber für handwerkliche Arbeiten auf. Sie nahmen demnach seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts in der ländlichen Gesellschaft wesentliche wirtschaftliche Funktionen wahr, die in wachsendem Maße von der Dorfbevölkerung in Anspruch genommen wurden, zumal sich gewerbliche Erwerbsquellen in der südwestdeutschen Region erst langsam entwickelten und sich auch der Zugang insbesondere zu kirchlichem Kredit verschlechterte (Konersmann 2004b: 39). Gemäßigte wie auch amische Vertreter dieser Gruppe mennonitischer Bauernkaufleute unterhielten gleichermaßen vielfältige ökonomische Beziehungen zu ihren anderskonfessionellen Zeitgenossen. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts engagierten sich auch Vertreter beider religiöser Richtungen in den entstehenden landwirtschaftlichen Vereinen, aber nur gemäßigte Mennoniten übernahmen auch kommunale Ämter. Dagegen gilt für beide Richtungen, daß ihre Vertreter das Mischehenverbot bis Ende der 1840er Jahre weitgehend aufrechterhielten.

5. Mennonitische Bauernfamilien als soziale Träger protestantischer Ethik – Bedingungen und Erscheinungsformen

Die Rekonstruktion des von Max Weber vorgelegten Erklärungsansatzes der protestantischen Ethik hat ergeben, daß offenbar das moderne menschliche Individuum und die ihm entsprechenden Vergemeinschaftungsform des Vereins den Ausgangs-

punkt und den Maßstab seines Ansatzes bildeten. Als Kennzeichen dieses „Individualismus“ (KS: 579) bezeichnete Weber die „praktisch-rationale Lebensführung“, deren Ursprünge er in der innerweltlichen Askese vor allem von Puritanern und der täuferischen Bewegung erblickte (PE: 150). An ihrem religiösen Selbstverständnis und ihrer religiösen Praxis nahm Weber Maß für seine Konstruktion des Idealtypus der protestantischen Sekte.

Mit Blick auf den in diesem Beitrag unternommenen Versuch, die Grade der Abweichung mennonitischer Existenzformen von dem Sektentypus Max Webers zu erschließen, hat Reinhard Bendix auf das methodische Problem hingewiesen, den „Abstand zwischen Begriff und Beobachtungsmaterial“ nicht ohne weiteres bestimmen zu können (Bendix 1978: 390). Dieses Problem stellte sich in diesem Beitrag aber nicht in dieser Schärfe, da mennonitische Glaubensgemeinschaften im Südwesten des Alten Reiches und nicht protestantische Sekten in Nordamerika, in England und in Holland im Zentrum der Betrachtung standen, auf die Max Weber bevorzugt rekurrierte. Zudem erfolgte die nähere Bestimmung der Abweichung vom Idealtypus am Beispiel von Bauernfamilien, die weitgehend außerhalb von Webers Blickfeld standen. Im Rückgriff auf die Ausgangsfrage dieses Beitrages, inwiefern der Erklärungsansatz Max Webers zum einen das religiöse Selbstverständnis und die religiöse Praxis mennonitischer Bauernfamilien, zum anderen die näheren Beziehungen zwischen ihrer Religiosität und ihrem Wirtschaftsverhalten plausibel zu interpretieren erlaubt, lassen sich zusammenfassend die folgenden Beobachtungen festhalten:

Sowohl an dem religiösen Selbstverständnis als auch an der Ämter- und Organisationsstruktur mennonitischer Glaubensgemeinschaften im Südwesten des Alten Reiches können seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts Prozesse der Bekenntnisbildung und kirchenähnlichen Organisationsbildung festgestellt werden, die den von Max Weber unterstellten Charakter einer Freikirche nachhaltig veränderten. In mehr oder weniger deutlicher Orientierung am Dordrechter Bekenntnis setzte innerhalb der mennonitischen Glaubensgemeinschaften der von Hans-Jürgen Goertz beschriebene Prozeß „binnengeleiteter Sozialdisziplinierung“ ein, der nolens volens auf eine erhöhte „Lehr- und Verhaltenskonformität in den eigenen Reihen“ zielte (Goertz 1995: 107). Damit verlor die Gemeinschaft den ihr von Weber attestierten Charakter eines „voluntaristischen Verbandes“ (PS: 211), da die in die Gemeinschaft hineingeborenen Menschen zu bekenntnisfesten Gläubigen erzogen werden mußten.

Zur Erfüllung dieses Ziels bildete die mennonitische Glaubensgemeinschaft eine differenziertere Ämterstruktur aus. Diese Formveränderung war den mennonitischen Nachfahren zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch sehr bewußt. Eine derartige historische Sehweise belegen die Stellungnahmen in den Auseinandersetzungen um die Aufrechterhaltung der strengen Kirchenzucht in den 1820er und 1830er Jahren. Gleichwohl verlor die Glaubensgemeinschaft nach außen hin ihren Sektenscharakter nicht, zumal die Obrigkeiten und der Klerus der Konfessionskirchen immer wieder auf ihn Bezug nahmen. Freilich entzündeten sich an diesem Bekenntnisbildungsprozeß hier wie auch andersorts die wesentlichen innergemeinschaftlichen Konflikte zwischen dem späten 17. und dem frühen 19. Jahrhundert (Dollinger 1930: 48ff.). Insgesamt gesehen interpretiert Hans-Jürgen Goertz diesen Konfessionalisierungsprozeß unter Mennoniten als unumgänglich, da „eine ‚Freikirche‘, die diesen Namen verdient hätte, ... damals keine Chance“ hatte (Goertz 1995: 113).

Ein von Max Weber nicht beachtetes Strukturmerkmal der mennonitischen Glaubensgemeinschaft besteht zudem in der herausragenden Funktion von Familien und ihren verwandtschaftlichen Netzwerken; ihre tragende Rolle ist auch bei den Amischen nachweisbar (Hostetler 1963: 148ff., Enninger/Wandt 1980: 382, Guth 1994: 6f.). Auf dieser personellen Grundlage entwickelten sich die mennonitischen Gemeinden und Gemeindeverbände in der südwestdeutschen Region. Diese Tatsache brachte es mit sich, daß Pächterfamilien größerer Betriebe durchgehend eine zentrale Rolle bei der Auswahl der Kandidaten für die von der Gemeinde zu wählenden Amtsträger und für die Stabilität der Gemeindeverbände spielten; ähnliche soziale Differenzierungsprozesse sind auch von niederrheinischen und norddeutschen Gemeinden bekannt (Dollinger 1930: 170ff., Kriedte 1995: 62).⁴⁰ Von der ökonomischen Prosperität dieser Familien hing nicht zuletzt die Existenzfähigkeit der gesamten Glaubensgemeinschaft ab, zumal eine wachsende Zahl armer Mitglieder unterstützt werden mußte. Darüber hinaus sorgten die bäuerlichen Haushaltsvorstände durch Gebet, Hausandacht und Bibellektüre für die Schulung der Religiosität und des Sozialverhaltens ihrer Kinder gemäß mennonitischer Konfessionalität. Das läßt sich am Beispiel des Diakons David

Kägy veranschaulichen, der darüber hinaus mit seinen amtlichen Brüdern auch junge und unerfahrene Mitglieder in verschiedenen Lebenslagen beriet und sie an die Tugenden der Sparsamkeit, Rechenhaftigkeit und rationaler Lebensführung heranführte.

Zwar dürften die Amtsträger und ihre Familien das religiöse Selbstverständnis und die Bekenntnisorientierung der Gemeinden wesentlich geprägt haben, gleichwohl standen sie fortwährend unter gemeinsdlicher Kontrolle. Das gilt auch für das Wirtschaftsverhalten wohlhabender Bauern und Gewerbetreibender, das mit bestimmten religiösen und ethischen Normen (Brüderlichkeit, Redlichkeit, Gewissenhaftigkeit, Sparsamkeit) in Übereinstimmung gebracht werden mußte, auf deren Einhaltung die Gemeinde und die Ältestenversammlung achteten. Amtsträger und größere Bauern waren mithin von der Legitimierung ihrer leitenden Funktion durch die Gemeinde abhängig. Aufgrund ihrer verschiedenen Aufgaben innerhalb der Gemeinschaft und ihrer vielseitigen Kontakte zur Außenwelt waren sie einerseits in wachsendem Maße zu einem individuellen Verhalten gezwungen, andererseits bedurften sie des Rückhalts ihrer Familie und ihrer Gemeinschaft. Diese sozialen Bindungen bildeten die Basis ihres Handlungsspielraums und boten gegebenenfalls auch Möglichkeiten der Entlastung, indem Verwandte in geschäftlichen Angelegenheiten aushalfen, arme Mitglieder ihre Arbeitskraft und die Gemeinschaft ihre Infrastruktur zur Verfügung stellten. Das insbesondere an manchen mennonitischen Bauernkaufleuten bereits von Zeitgenossen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts beobachtete individuelle Profil dürfte sich in enger Wechselbeziehung mit seiner Verankerung in der Gemeinschaft entfaltet haben. Demnach ist der von Max Weber beschriebene Zusammenhang zwischen dem sich bewährenden religiösen Individuum und der religiösen Gemeindebildung eher dialektisch als einseitig von den einzelnen Individuen ausgehend zu beurteilen (KS: 579f). Im übrigen ist die Erforschung der Genese frühmoderner Individualität weiterhin als ein Desiderat zu bezeichnen. Diese Aufgabe setzt interdisziplinäre Konzepte voraus, deren Begrifflichkeit, Methoden und Vorgehensweise aber bisher nur im Ansatz von der Historischen Sozialisationsforschung und der Historischen Psychologie entwickelt worden sind (Sonntag/Jüttemann 1992, Loewenstein 1993, Gestrich 1999).

Für die Konsolidierung und Entfaltung der mennonitischen Gemeindeverbände im deutschen Südwesten bildete ihre verbesserte Rechtslage in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts einen wesentlichen Ausgangspunkt. Weiterhin spielte ihre wachsende

⁴⁰ Driedger generalisiert diese Beobachtung, indem er feststellt, daß „such a close connection between business and congregational networks was typical of Mennonite social life throughout northern Europe“ (Driedger 2002: 156).

wirtschaftliche Bedeutung durch Aufwertung der Landwirtschaft in der deutschen Kameralistik und Policywissenschaft eine wesentliche Rolle im Verlauf des 18. Jahrhunderts, eine Konstellation, die auch in ländlichen Gebieten Schleswig-Holsteins und in den Städten Altona und Hamburg beobachtet worden ist (Dollinger 1930: 159f., Schepansky 1980: 58). Zwischen reformorientierten Regierungen und agrarinnovativen Bauern – unter ihnen im linksrheinischen Südwesten auffallend viele mennonitischer Konfession – lassen sich eine Reihe übereinstimmender Interessen feststellen. In dieser Konstellation vermochten insbesondere mennonitische Bauernkaufleute in bestimmten Bereichen der Landwirtschaft (Viehmast, Futterpflanzenanbau, Brennerei) in der gesamten linksrheinischen Region quasi eine Monopolstellung einzunehmen (Konersmann 2003: 112ff.), die sie erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts verloren, als zunehmend mehr Bauernkaufleute anderer Konfessionalität auftraten. Die exponierte wirtschaftliche Stellung dieser Gruppe von Großbauern bis Ende der 1850er Jahre erklärt sich nicht zuletzt aus der auffallend geringen sektoralen Differenzierung der regionalen Wirtschaftsverhältnisse, auf die Wilhelm Heinrich Riehl erstmals aufmerksam machte (Riehl 1856: 335, 374).

Daß sich unter den Bauernkaufleuten recht früh und auffallend viele Mennoniten befanden, kann als Ergebnis des Zusammenspiels interner und externer Faktoren verstanden werden, in dem die ihnen eigene innerweltliche Askese eine Basisfunktion eingenommen haben dürfte. Sie ist als eine wesentliche Voraussetzung für den Habitus rationaler Lebensführung zu betrachten, der wiederum als wesentlicher mentaler Faktor für die Ausprägung des kapitalistischen Geistes anzusehen ist. Diesen Habitus dürften Bauern anderer Konfessionalität im Verlauf des 18. Jahrhunderts noch nicht in dem Maße ausgeprägt haben. Das könnte nicht zuletzt mit ihrer andersartigen Vergesellschaftungsform in den hierarchisch aufgebauten Konfessionskirchen zusammenhängen.⁴¹ Mit Einschränkungen läßt sich diese Vermutung selbst auf die reformierten Kirchen dieser Region übertragen, die immerhin presbyterial-synodale Verfassungselemente und damit teilweise ähnliche Organisationsstrukturen wie die mennonitischen Gemeindeverbände aufwiesen (Ko-

nersmann 1999, 2001b: 191f.).⁴² Worin und inwiefern sich aber die familiären, kirchlichen, schulischen und kommunalen Sozialisationsformen der anderskonfessionellen Bauern realiter von denen ihrer mennonitischen Zeitgenossen unterschieden, gilt es jedoch erst noch zu erforschen.⁴³ Die allmähliche Ausprägung des Habitus rationaler Lebensführung unter gemäßigten wie amischen Mennoniten dürften folgende Bedingungen befördert haben, die sich wechselseitig beeinflussen: Erstens die günstigen religionspolitischen und ökonomischen Bedingungen des 18. Jahrhunderts, zweitens die überregionalen Familien- und Verwandtschaftsbeziehungen der mennonitischen Bauernkaufleute und Amtsträger, drittens die auf diesem Netzwerk ruhende lockere Organisations- und Ämterstruktur der Gemeindeverbände, damit verbunden viertens der sich vergrößernde Handlungsspielraum von Personen mit informellen und formellen Leitungsfunktionen sowie fünftens die sich verdichtenden Kontakte zu anderskonfessionellen fürstenstaatlichen Amtsträgern, die an Reformen interessiert waren.

Ähnlich dem in einem rheinhessischen Dorf lebenden Bauernkaufmann David Kägy unterschieden sich vergleichbare Vertreter wie David Möllinger aus Rheinhessen und der Amische Christian Stalter aus der Westpfalz habituell wahrscheinlich nicht von ihren Glaubensverwandten und Familienangehörigen, die in den Amts- und Residenzstädten Zweibrücken, Kichheimbolanden, Kaiserslautern, Mannheim und Heidelberg lebten. Diese Vermutung bedarf gleichwohl noch der empirischen Überprüfung. Die in der Forschung gelegentlich angesprochenen Stadt-Land-Unterschiede mennonitischer Existenz (Cramer 1906: 613, Goertz 1992: 451f.) sind im Fall der südwestdeutschen Region zwischen 1632 und 1850 bisher nicht nachweisbar. Säkularisierungerscheinungen wie eine wachsende Zahl von Mischehen, Einsetzung professioneller und besoldeter Prediger und Lockerung der Kirchenzucht sind dort erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts festzustellen und traten sowohl in städtischen als auch in ländlichen Gemeinden in etwa dem gleichen Zeitraum auf. Hingegen lassen sie sich bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts im näheren Einzugsbereich und innerhalb der Städte Altona, Ham-

⁴¹ Karl-Ludwig Ay (1999: 68) sieht auch in der „repressiven Religionsfürsorge“ der im Alten Reich besonders ausgeprägten Konfessionskirchen den entscheidenden Grund, daß sich innerhalb deren Geltungsbereichs der „Geist des Kapitalismus“ weniger rasch entfalten konnte.

⁴² Max Weber hat selbst verschiedentlich auf die Nähe zwischen mennonitischer Religiosität und reformierter Lehre (PE: 157) und ihrer beider Kirchenzucht (PS: 227, Anm. 3) hingewiesen; das gilt auch für die Darstellung von Cramer (1906: 603, 607f.).

⁴³ Diese Fragen werde ich in meiner Habilitationsschrift aufgreifen.

burg und Krefeld nachweisen (Dollinger 1930: 164, 167f., Kriedte 1995: 63, 75ff., 90f.). Die von Max Weber für das 17. Jahrhunderts beschriebenen Vorgänge der Säkularisierung durch das Hervortreten „rastloser Berufsarbeit“ (PE: 105; vgl. auch Kaufhold 1992: 81f.) bei gleichzeitiger Zurückdrängung ihrer religiösen Antriebe sind in der stark landwirtschaftlich geprägten südwestdeutschen Region ebenso wie im benachbarten Elsaß und Lothringen erst im Verlauf des frühen 19. Jahrhunderts festzustellen (Séguy 1977: 524ff.).

Sigeln

Folgende Werke Max Webers wurden zitiert:

- A Antikritisches zum „Geist“ des Kapitalismus. S. 149–187, in: J. Winkelmann (Hrsg.), Max Weber. Kritiken und Antikritiken. Die protestantische Ethik II, durchgesehene und hinsichtlich der Bibliographie erweiterte Auflage. Gütersloh 1978: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- KS „Kirchen“ und „Sekten“ in Nordamerika. Eine kirchen- und sozialpolitische Skizze. Die Christliche Welt 20, 1906, 558–562, 577–582.
- PE Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. S. 17–206 in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1 (Nachdruck der Erstausgabe von 1920). Tübingen 1988: J.C.B. Mohr.
- PS Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. S. 207–236 in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1 (Nachdruck der Erstausgabe von 1920). Tübingen 1988: J.C.B. Mohr.
- V Vorbemerkung. S. 1–16 in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1 (Nachdruck der Erstausgabe von 1920). Tübingen 1988: J.C.B. Mohr.
- WuG Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, hrsg. von J. Winkelmann, 5. revidierte Auflage. Tübingen 1985: J.C.B. Mohr.

Archivalien

- Kägy I Kopierbuch (1794–1811) Johannes Jakob Kägy, in: Mennonitische Forschungsstelle auf dem Weierhof (Pfalz).
- Kägy II Kopierbuch (1811–1837) David Kägy, in: Privatüberlieferung der Familie Kägy auf dem Bolanderhof (Pfalz).

- Kägy III Handbuch (1789–1820) David Kägy, in: Mennonitische Forschungsstelle auf dem Weierhof (Pfalz).
- Kägy IV Lose Handschriften (1809–1839) David Kägy, in: Mennonitische Forschungsstelle auf dem Weierhof (Pfalz).
- Kägy V Kopierbuch (1839–1846) David Kägy, in: Stadtarchiv Worms Best. 240 Nr. 642.
- GLA Generallandesarchiv Karlsruhe
- KSchA Zw Kirchenschaffneiarchiv Zweibrücken
- LA SP Landesarchiv Speyer

Literatur

- Ay, K.-L., 1999: Konfessionelle, ökonomische und kulturelle Entwicklungslinien in Deutschland und Max Webers Protestantismuskonzept. S. 55–68 in: P. Frieß / R. Kießling (Hrsg.), Konfessionalisierung und Region. Konstanz: Universitäts-Verlag Konstanz.
- Beckerath, G. von, 1951: Die wirtschaftliche Bedeutung der Krefelder Mennoniten und ihrer Vorfahren im 17. und 18. Jahrhundert. Bonn: Dissertationstyposkript.
- Bendix, R., 1978: Die „Protestantische Ethik“ im Rückblick. S. 380–394 in: J. Winkelmann (Hrsg.), Max Weber. Kritiken und Antikritiken. Die protestantische Ethik II, durchgesehene und hinsichtlich der Bibliographie erweiterte Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Benrath, G.-A., 1980: Die Lehre der Täufer. S. 611–664 in: C. Andresen (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Boehler, J.-M., 1995: Une société rurale en milieu rhénan: La paysannerie de la plaine d'Alsace (1648–1789), 3 Bde. Strasbourg: Presse Université de Strasbourg.
- Braght, Th.J., 1659: Der blutige Schauplatz, oder Märtyrer = Spiegel der Taufs = Gesinnten oder Wehrlosen Christen. Dordrecht. (ND Elkhart, Indiana 1870).
- Brecht, M., 1993: Einleitung. S. 1–10 in: M. Brecht (Hrsg.), Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert. Geschichte des Pietismus, Bd. 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Briefbuch: Sammlung von Briefen des mennonitischen Gemeindeverbandes Uffhofen, Offstein, Gerolsheim, Obersülzen (Archiv der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof (Pfalz)).
- Burschel, P., 2001: „Marterlieder“. Eine erfahrungsgeschichtliche Annäherung an die Martyrienkultur der Täufer im 16. Jahrhundert. Mennonitische Geschichtsblätter 58: 7–36.
- Corell, E.H., 1925: Das schweizerische Täufermennonitentum. Ein soziologischer Bericht. Tübingen: Verlag J.C.B. Mohr.
- Cramer, S., 1903: Artikel: Mennoniten. S. 594–616 in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 12. Bd., Leipzig: J.C. Hinrichssche Buchhandlung.

- Dahlem, V., 1807: Allgemeines und vollstaendiges Formularbuch fuer die gottesdienstlichen Handlungen, in denen Taufgesinnten, Evangelisch Mennoniten = Gemeinden. Neuwied: J.L. Haupt.
- Dollinger, R., 1930: Geschichte der Mennoniten in Schleswig = Holstein, Hamburg und Lübeck. Neumünster: Karl Wachholtz.
- Driedger, M., 1995: Kanonen, Schießpulver und Wehrlosigkeit. Cord, Geeritt und B.C. Roosen in Holstein und Hamburg 1532–1905. Mennonitische Geschichtsblätter 52: 101–121.
- Driedger, M., 1997: Sind Mennoniten tatsächlich Täufer? Der Reichskammergerichtsprozeß Hübner contra Plus 1661–1663. S. 135–149 in: N. Fischer / M. Kobelt-Groch (Hrsg.), Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit (Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag). Leiden/New York/Köln: Brill.
- Driedger, M., 2002: Obedient Heretics. Mennonite identities in Lutheran Hamburg and Altona during the confessional age. Aldershot/Burlington/Singapore/Sydney: Ashgate.
- Drumm, E., 1962: Zur Geschichte der Mennoniten im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken. Zweibrücken: Selbstverlag.
- Dülmen, R. van, 1980: Protestantismus und Kapitalismus. Max Webers These im Licht der neueren Sozialgeschichte. S. 88–100 in: Ch. Gneuss / J. Kocka (Hrsg.), Max Weber. Ein Symposium. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Enninger, W. / Wandt, K.-H., 1980: Zur Beziehung zwischen religiösen, sozialen und ökonomischen Faktoren in einem old order amish isolat. S. 361–390 in: H. Niemeyer (Hrsg.), Soziale Beziehungsgeflechte (Festschrift für Hans Winkmann zum 65. Geburtstag). Berlin: Duncker & Humblot.
- Fast, H., 1986/87: Wie sind die oberdeutschen Täufer „Mennoniten“ geworden? Mennonitische Geschichtsblätter 43/44: 80–103.
- Gestrich, A., 1999: Vergesellschaftung des Menschen. Einführung in die Historische Sozialisationsforschung. Tübingen: edition diskord.
- Glaubensbekenntnis 1632: Glaubensbekenntnis des wehr = und rachslosen Christentums. Dordrecht, den 21.4.1632, S. 184–215 in: Die ernsthafte Christenpflicht. Revidierte und vermehrte Ausgabe. LaGrange: Pathway Publishers.
- Goertz, H.-J., 1986/87: Zwischen Zwietracht und Eintracht. Zur Zweideutigkeit täuferischer und mennonitischer Bekenntnisse. Mennonitische Geschichtsblätter 43/44: 16–46.
- Goertz, H.-J., 1992: Artikel: Mennoniten. S. 450–457 in: Theologische Realenzyklopädie, 22. Bd., Berlin/ New York: Walter de Gruyter.
- Goertz, H.-J., 1995: Zucht und Ordnung in nonkonformistischer Manier. Kleruskritik, Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung in den Bewegungen der Täufer. S. 103–114 in: H.-J. Goertz (Hrsg.), Antiklerikalismus und Reformation. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Güß, E.F.P., 1960: Die Kurpfälzische Regierung und das Täuferturn bis zum Dreißigjährigen Krieg. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Guth, H., 1994: Amische Mennoniten in Deutschland. Ihre Gemeinden, ihre Höfe, ihre Familien. Fünfte verbesserte Auflage. Saarbrücken: Selbstverlag.
- Händiges, E. 1921: Die Lehre der Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Kaiserslautern: Buch- und Akzidenzdruckerei Julius Lösch.
- Hostetler, J.A., 1963: Amish Society. Baltimore: The Hohn Hopkins Press.
- Hunzinger, A., 1830: Das Religions =, Kirchen = und Schulwesen der Mennoniten oder Taufgesinnten. Speyer: J.C. Kolbsche Buchhandlung.
- Jecker, H., 1993: Das Dordrechter Bekenntnis und die Amische Spaltung. Mennonitische Geschichtsblätter 50: 81–104.
- Kattenbusch, F., 1909: Die Kirchen und Sekten des Christentums in der Gegenwart. Tübingen: Verlag J.C.B. Mohr.
- Kaufhold, K.H., 1992: Protestantische Ethik, Kapitalismus und Beruf. Überlegungen zu Max Webers Aufsatz aus der Sicht der Wirtschafts- und Sozialgeschichte. S. 69–91 in: Bertram Schefold (Hrsg.), Vademecum zu einem Klassiker der Geschichte der ökonomischen Rationalität. Düsseldorf: Verlag Wirtschaft und Finanzen GmbH.
- Kawerau, G., 1906: Artikel: Sektenwesen in Deutschland. Sp. 157–166 in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 18. Bd. Leipzig: J.C. Hinrichssche Buchhandlung.
- Konersmann, F., 1998: Agrarmodernisierung zwischen 1750 und 1850. Frühformen rationaler Landwirtschaft in der Pfalz, in Rheinhessen und am nördlichen Oberrhein. Newsletter des Arbeitskreis für Agrargeschichte 4: 22–40.
- Konersmann, F., 1999: Presbyteriale Bußzucht aus zivilisationsgeschichtlicher Perspektive. Kirchenzucht pfälzischer und provenzalischer Presbyterien zwischen 1580 und 1780. S. 105–146 in: H. Schilling (Hrsg.), Institutionen, Instrumente und Akteure sozialer Kontrolle und Disziplinierung im frühneuzeitlichen Europa. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- Konersmann, F., 2001a: Duldung, Privilegierung, Assimilation und Säkularisation. Mennonitische Glaubensgemeinschaften in der Pfalz, in Rheinhessen und am nördlichen Oberrhein. S. 339–375 in: M. Häberlein / M. Zürn (Hrsg.), Minderheiten, Obrigkeit und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit. Integrations- und Abgrenzungsprozesse im süddeutschen Raum. St. Katharinen: Sipta Mercaturae Verlag.
- Konersmann, F., 2001b: Bußzuchtvorstellungen und Kirchenzuchtpraxis bei pfälzischen und rheinhessischen Mennoniten zwischen 1693 und 1852. S. 179–202 in: H. Klueping / J. Rohls (Hrsg.), Reformierte Perspektiven. Wuppertal: Foedus-Verlag.
- Konersmann, F., 2001c: Die Rolle mennonitischer Hofbesitzer in der Agrarmodernisierung der Pfalz, Rheinhessens und des nördlichen Oberrheins zwischen 1750 und 1850. Vorstellung und Erläuterung eines Forschungsprojekts. Mennonitische Geschichtsblätter 58: 95–114.

- Konersmann, F., 2002: Existenzbedingungen und Strategien protokapitalistischer Agrarproduzenten. Bauernkaufleute in der Pfalz und in Rheinhessen (1760–1860). *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 13: 62–86.
- Konersmann, F., 2003: Rechtslage, soziale Verhältnisse und Geschäftsbeziehungen von Mennoniten in Städten und auf dem Land. *Mennonitische Bauernkaufleute in der Pfalz und in Rheinhessen (18.–19. Jahrhundert)*. *Mannheimer Geschichtsblätter* 10: 83–115.
- Konersmann, F., 2004a: Soziogenese und Wirtschaftspraktiken einer agrarkapitalistischen Sonderformation. *Mennonitische Bauernkaufleute in Offstein (1762–1855)*. S. 215–237 in: A. Holenstein / S. Ullmann (Hrsg.), *Nachbarn, Gemeindegossen und andere. Minderheiten und Sondergruppen im Südwesten des Reiches während der Frühen Neuzeit*. Tübingen: Bibliotheca Academica.
- Konersmann, F., 2004b: Bauernkaufleute auf Produkt- und Faktormärkten. Akteure, Konstellationen und Entwicklungen in der Pfalz und in Rheinhessen (1760–1880). *Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie* 52: 23–43.
- Kriedte, P., 1992: Taufgesinnte, Dompelaars, Erweckte. Die mennonitischen Gemeinden und der Aufstieg des proto-industriellen Kapitalismus in Krefeld im 17. Und 18. Jahrhundert. S. 245–270 in: R. Vierhaus (Hrsg.), *Frühe Neuzeit – Frühe Moderne? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kriedte, P., 1995: Äußerer Erfolg und beginnende Identitätskrise. Die Krefelder Mennoniten im 18. Jahrhundert (1702–1794). S. 61–104 in: W. Froese (Hrsg.), *Sie kamen als Fremde. Die Mennoniten in Krefeld von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Krefeld: Selbstverlag.
- Lehmann, H., 1996a: Vorüberlegungen zu einer Sozialgeschichte des Pietismus im 17./18. Jahrhundert, in: *Pietismus und Neuzeit* 21: 69–83.
- Lehmann, H., 1996b: Asketischer Puritanismus und ökonomischer Rationalismus. S. 9–29 in: H. Lehmann (Hrsg.), *Max Webers „Protestantische Ethik“*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lehmann, H., 2003: Zur Beurteilung der Rolle religiöser und konfessioneller Minderheiten im frühneuzeitlichen Europa. S. 119–126 in: H. Schilling (Hrsg.), *Im Spannungsfeld von Staat und Kirche*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Lichdi, D.G., 1998: Pietistische Einflüsse bei Täufern/Mennoniten im 17./18. Jahrhundert. Beispiele aus dem Emmental, der Pfalz und dem Kraichgau. *Mennonitische Geschichtsblätter* 45: 26–43.
- Loewenstein, B. (Hrsg.), 1992: *Geschichte und Psychologie. Annäherungsversuche*. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft.
- Medick, H., 1996: *Weben und Leben in Laichingen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Molendijk, A.L., 1996: *Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Mutzbauer, M., 2001: Mit Gottvertrauen in die neue Welt. Deutsch-amerikanischer Briefwechsel einer Mennonitenfamilie. S. 301–311 in: R. Braun / W.-Fr. Schäufele (Hrsg.), *Frömmigkeit unter den Bedingungen der Neuzeit (Festschrift für Gustav Adolf Benrath zum 70. Geburtstag)*. Darmstadt/Kassel: Verlag der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung.
- Neff, Chr., 1925: David Kaege von Offstein, in: *Christlicher Gemeindekalender* 34: 39–68.
- Pfister, H.U., 1987: *Die Auswanderung aus dem Knochenamt 1648–1750. Ihr Ausmaß, ihre Strukturen und ihre Bedingungen*. Zürich: Verlag Hans Rohr.
- Problems of Anabaptist History 1979: *The Mennonite Quarterly Review* 53: 175–218.
- Riehl, W.H., 1857: *Die Pfälzer. Ein rheinisches Volksbild*. Stuttgart/Augsburg: J.G. Cotta'scher Verlag.
- Risser, J., 1842: *Familien- und Kirchengeschichtliche Aufzeichnungen aus dem mennonitischen Kirchenbuch Sembach (1819–1895)*. Bibliothek der Mennonitischen Forschungsstelle Weierhof (Pfalz).
- Roosen, G., 1702: *Evangelisches Glaubens = Bekaendtniß der Tauff = gesinnten Christen oder also genandten Mennonisten/ wie solches in Altona bey Hamburg oeffentlich gelehret und geprediget wird*. Ratzeburg: Verlag Sigismund Hoffmann.
- Roth, J.D., 2001: Pietismus und Taufertum – ein schwieriges Verhältnis. *Mennonitische Geschichtsblätter* 58: 71–94.
- Schepansky, E.W., 1980: Mennoniten in Hamburg und Altona zur Zeit des Merkantilismus. Ein Beispiel zur Sozialgeschichte des Fremden, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 32: 54–73.
- Schieder, W., 1993: Sozialgeschichte der Religion im 19. Jahrhundert. Bemerkungen zur Forschungslage, in: W. Schieder (Hrsg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schilling, H. (Hrsg.), 1988: *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in: *Historische Zeitschrift* 246: 1–45.
- Schmidt, H.R., 1992: *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*. München: Oldenbourg Verlag.
- Schowalter, P., 1938: *Die Essinger Konferenzen 1759 und 1779. Ein Beitrag zur Geschichte der amischen Mennoniten*. *Mennonitische Geschichtsblätter* 3: 49–55.
- Schowalter, P., 1963: *Die Ibersheimer Beschlüsse von 1803 und 1805*. *Mennonitische Geschichtsblätter* 20: 29–48.
- Séguy, J., 1969: Religion et réussite agricole. La vie professionnelle des Anapapistes français du XVII^e au XIX^e siècle. *Archives de sociologie des religions* 28: 93–110.
- Séguy, J., 1977: *Les Assemblées Anabaptistes-Mennonites de France*. Paris/La Haye: Mouton & Co.
- Sombart, W., 1924: *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*, 1. Bd., 2. Hbd., München/Leipzig: Duncker & Humblot.
- Sonntag, M. / Jüttemann, G., (Hrsg.), 1993: *Individuum und Geschichte. Beiträge zur Diskussion um eine „Hi-*

- storische Psychologie'. Heidelberg: Roland Asanger Verlag.
- Stauffer, E., 1933: Märtyrertheologie und Täuferbewegung. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 52: 545–598.
- Studer, G.C., 1984: The Dordrecht Confession of Faith, 1632–1982. *The Mennonite Quarterly Review* 58: 503–519.
- Tyrell, H., 1994: Protestantische Ethik – und kein Ende. *Soziologische Revue* 77: 397–404.
- Tyrell, H., 1997: Die christliche Brüderlichkeit. Semantische Kontinuitäten und Diskontinuitäten. S. 189–212 in: K. Gabriel / A. Herlth / K.P. Strohmeier (Hrsg.), *Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung*. Freiburg/Basel/Wien: Herder Verlag.
- Tyrell, H., 2003: Katholizismus und katholische Kirche. S. 193–228 in: H. Lehmann / J.M. Ouédraogo (Hrsg.), *Max Weber Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wiebe, H., 1952: Das Siedlungswerk niederländischer Mennoniten im Weichseltal zwischen Fordon und Weissenberg bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. Marburg/Lahn: Typoskript.
- Wiggers, J., 1848: Die Taufgesinnten in der Pfalz. Nach den Mittheilungen des Predigers L. Weydmann zu Crefeld. *Zeitschrift für historische Theologie* 18: 499–512.
- Wolkan, R., 1903: Die Lieder der Wiedertäufer. Ein Beitrag zur deutschen und niederländischen Literatur- und Kulturgeschichte. Berlin: B. Behr (ND) Nieuwkoop 1965: De Graaf.
- Zeeden, E.W., 1985: *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform*, Stuttgart: Klett-Cotta.

Summary: This article starts from the question, if and to what extent Max Weber's thesis of the Protestant Ethic and his ideal type of the sect are suitable for analysing the religious mentality and social and economic behavior of Mennonite peasant families in South West Germany on the left bank of the Rhine between 1632 and 1850. After a critical appreciation of Weber's approach and a consideration of new concepts in the research on Mennonites the differences between Mennonites in South West Germany and the ideal type of the sect are pointed out and explained in respect to religious group formation, the structure of the organization and its offices, family roots and relationships in the religious community, and social inequality. The conclusion is that individualism and the rational way of life, which Max Weber attributed to all members of Protestant sects and which he thought be a crucial mental factor for the spirit of capitalism, was limited to group members with formal and informal leadership functions. The article puts forward the hypothesis that the genesis of a rational way of life results from dialectical processes involving endogeneous and exogeneous factors. Some of the endogeneous factors are the renunciation of mission, the acceptance of secular authority, community formation similar to church organization, a sharpening of sect discipline, intensified asceticism, and the concentration of central tasks on special members. Exogenous factors, in contrast, include more tolerant religious policies, the increasing importance of economic goals on the part of the authorities, the improved legal position of minorities, and more dynamic and denser market relations.